التفسير ورجاله

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور

السنة الثانية — الكتاب الثالث عشر

ربيع الأول سنة ١٣٩٠ — مايو سنة ١٩٧٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

لفضيلة الدكتور الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله رب العالمين ، والصـــلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فلقد قام رسول الله ﷺ بدعوته إلى الله ، وهى دعوة لم تنشأ - كما يقرر - عن تفكير إنسانى شخصى ، وإنما هى وحى أنزله الله عليه . وهى معصومة لأنها وحى ، إنها معصومة عن التخبط فى الآراء ، معصومة عن ضلالات الأوهام ، معصومة عن متاهات الخيال .

والقرآن وهو كتابها المقدس « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » .

وهو كتاب « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » .

ولقد قال رسول الله ﷺ فى وصفه ، كما روى عن على رضى الله عنه : (عليكم بكتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه .

من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ، ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم) .

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر ، بحيث لا يمكن الشك مطلقا فى أنه وصل إلينا كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص .

ولقد حفلت الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم ، واحتفت به احتفاء جليلا ، لقد تعهدته بالحفظ ، بكل وسائل الحفظ : قراءة وكتابة وفهما واستنباطاً ثم تفسيراً .

ولقد أجهد المفسرون أنفسهم فى خدمة القرآن الكريم ؛ أداء للأمانة وتبليغاً للرسالة .

وقد قدم كل مفسر قصارى ما لديه من فنه .

لقد بذل النحويون كل ما عندهم من دراية فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم فى هذا المجال .

وبذل علماء البلاغة ، وعلماء الفقه ، وعلماء التوحيد . . أقصى ما فى وسعهم خدمة للقرآن الكريم .

ولهذا فقد ذخرت المكتبة العربية بعديد من ألوان التفسير وفنونه ، وما زالت الاتجاهات والعلوم والعلماء المتخصصون فى كل فن يتوجهون فى شرف إلى هذا الكنز النفيس اللامتناهى، يتعرفون على بعض ما فيه من المعرفة والعلم والخير والفقه ، وأصول سعادة الإنسان ولقد كان المفسرون على اختلاف وجهات النظر بررة أوفياء بدينهم ، ورعين وجلين مقدسين لجلال الله جل شأنه ، مدركين عظم الرسالة ، وخطورة القضية فطهروا فؤادهم ، ونقوا أخلاقهم وجعلوا عملهم خالصا لوجه الله الكريم .

التفسير ورجاله

ولقد عالج هذا الموضوع من زاويته .

عالم فاضل تعتز به الأمة الإسلامية ، ركز حياته لخدمة الإسلام والعلم ، فضيلة الأخ الجليل العلامة :

الشيخ محمد الفاضل بن عاشور

مفتى تونس وعضو مجمع البحوث الإسلامية .

ولقد لحق إلى جوار ربه وهذا الكتاب يهيأ للطباعة ، وإن الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية لتنعى إلى العالم الإسلامى كله مفكرا جليلا ، وعالما ورعا عبد الله بقلبه وقلمه ، وخشع له بجوارحه وفكره ، وأخلص فى جهاده ، ودافع عن دين الله حتى لقى ربه راضيا مرضيا .

وإننا إذ تقدم هذا الكتاب الجليل ندعو الله سبحانه وتعالى أن ينفع به ، ويجزى مؤلفه خير الجزاء .

وبالله التوفيق ؟

الدكتور عبد الحليم محمود

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

نشأة التفسير

نزل الوحي الإلهي ، على سيدنا محمد ﷺ ، قرآنا عربيا ، بلسان عربي مبين ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ، بشيرا ونذيرا ، ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب .

تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ، فأمر الله بتلاوة القرآن وتدبره ، والاستماع والإنصات إليه . ونبه على أنه القول الفصل ، والحجة البينة ، والذكر الحكيم الهدى والحق ، والتذكرة والفرقان ، ونزهه عن الريب والعوج ، والاختلاف والهزل : لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وإن كلاما هذه منزلته وتلك غايته تقع به الحجة ، وتقوم به البينة ، وتعم به البشارة والنذارة ؛ لا جرم أنه في أحكامه وبيانه ، وعربية لسانه ، واضح التراكيب ، بالغ المعاني ، ناطق بالحق ، قيم التعبير ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب .

فكان المستمعون إليه ، عند نزوله ، سواء من هو حجة له : من المؤمنين الصادقين ، ومن هو حجة عليه ، من الكافرين الجاحدين ، يفهمونه ويحيطون بمعانيه إفرادا وتركيبا فيتلقون دعوته ، ويدركون مواعظه ، ويعون تحديه بالإعجاز بين مذعنين ، يقولون :

آمنا به، ومعاندين، يلحدون فى آياته، ويمعنون فى معارضته كيدا وَليا بألسنتهم، وطعنا فى الدين.

فما كان منهم من تعذر عليه فهمه، ولا من خفيت عليه مقاصده ومعانيه، بل كان وضوح معانيه، ويسر فهمه، هو الأصل فيما قام حوله من صراع بين مؤمن يجد فيه شفاء نفسه، وانشراح صدره، وكافر ينقبض لقوارع آياته فلا يزال يدفعها بالإعراض والمعارضة، والدفاع والمقارعة، وكان ذلك هو الأصل أيضا فى تكون الأمة المحمدية، وتولد التاريخ الإسلامى.

ألقيت الآيات الأولى من القرآن على قوم، ما كان فيهم مقتنع بأنه حق، آت من الله، فلم تزل آياته تتابع، فيطمئن إلى صدقها الفرد ثم الفرد، والجماعة ثم الجماعة، حتى انسلخت من عداد المكذبين المرتابين جمهرة من المطمئنين المصدقين، هم الذين هاجروا وآووا ونصروا، والذين جاهدوا بأموالهم وأنفسهم، لإعلاء كلمة الله فكانت دعوة القرآن هى العامل فى تكوين تلك الأحداث التى تولد منها التاريخ الإسلامى. وما كان مثل ذلك الواقع ليتكون إلا من كلام مفهوم، ودعوة درك معناها الذى جاد بنفسه فى سبيل نصرتها أو من لقى الحتف فى موقف معارضتها.

والذين جاءوا من بعدهم وجدوا هذا الأمر مستقرا على أساسه، فلم يسعهم إلا أن يطمئنوا مسلمين إلى أن القرآن كلام ذو معان تدل

عليها تراكيبه القطعية . وعلى ذلك انعقد إجماع الأمة الإسلامية على أن كل لفظ فى القرآن له معناه الإفرادى ، وكل كلام له معناه التركيبى ، وأنه لم يرد فى القرآن ما لا معنى له ، ولم يرد فيه نصوص لها معان لا تفهم إلا بالتوقيف عليها من طرف شخص معين ، بل إن كل ما فيه يدل على معان ظاهرة ، دلالته عليها بحسب الوضع اللغوى العربى .

وقوانين التركيب العربى ، حتى الطائفة الإسلامية التى شذت فى أواخر القرن الأول حيث قالت : إن فى القرآن مالم نفهمه ، وهى الطائفة التى عرفت باسم الحشوية ، إنما أرادت ألفاظا لها معانيها ، لكنها لم تفهم ، ومع ذلك فإن الإجماع دحض تلك المقالة وتولى علماء الكلام : علماء الأصول بيان ما بنيت عليه من إخلال ، وكذلك الذين نزعوا إلى النحلة الباطنية ، فعطلوا دلالة التراكيب ، وأنكروا أن تكون المعانى مستفادة منها بطريق الوضع اللغوى ، والتأليف النحوى والبلاغى ، فجنحوا إلى الإشارات بإبراز الأعداد ، وإسرار الحروف ، وزعموا ذلك علما خفيا يتلقى ممن عنده بطريق الوراثة أو الوصاية أو الهبة ، قد اعتبروا معطلين لمعنى الدين ، منكرين لحقيقته ، ملحدين عنه إلى الكفر : لما تقتضيه تلك المقالة من إنكار التبليغ ، والنزول بالتعاليم الشرعية إلى منزلة العدم ، ومدرج

الإباحية ، والزج بالحكمة الدينية فى المنهج السلبى ، الذى تذرعت به السفسطة اللاأدرية [١] إلى نقض مبانى الفلسفة العقلية .

فالقرآن العظيم ، عندنا معاشر المسلمين ، كلام دال على معانيه ، دلالة مأخوذة بالطريق الواضح العادى لدلالة الكلام العربى ، فليس هو على ذلك بمحتاج إلى التفسير احتياجاً أصليا ، ولكن الحاجة إلى تفسير القرآن إنما هى حاجة عارضة نشأت من سببين :

السبب الأول هو أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة ، وإنما كان نزوله وتبليغه فى ظرف زمنى متسع جدا : قدره أكثر من عشرين عاما ، فكان ينزل منجما على أجزاء مع فواصل زمنية متراخية بين تلك الأجزاء وكان نزوله، فى تقدم بعض أجزائه وتأخر البعض الآخر ، على ترتيب معروف يختلف عن ترتيبه التعبدى ، لأن ترتيب تاريخ النزول كان منظورا فيه إلى مناسبة الظروف والوقائع ، مناسبة ترجع إلى ركن من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وترتيب التلاوة ، أو الترتيب التعبدى ، كان منظورا فيه إلى تسلسل المعانى وتناسب أجزاء الكلام بعضها مع بعض ، وذلك يرجع إلى ركن آخر من أركان مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وكلا الترتيبين راجع إلى الوحى ، وكلاهما وقع به التحدى الإعجازى . إلا أن أولهما

---

[١] اللاأدرية : مذهب فلسفى يونانى قديم مأخوذ من لا أدرى .

مؤقت زائل بزوال ملابساته من الوقائع والأزمنة والأمكنة .

والترتيب الآخر ، وهو ترتيب التلاوة التعبدى ، باق لأنه فى ذات الكلام ، يدركه كل واقف عليه وتال له من الأجيال المتعاقبة بينما الترتيب التاريخى لا يدركه إلا شاهد العيان لتلك الملابسات ، من الجيل الذى كان معاصرا لنزول القرآن ، ممن كانت لهم تلك الملابسات دلائل وقرائن على ما أريد من المعانى التى استفادوها من التراكيب القرآنية .

فكان انقراض تلك الملابسات الوقتية محوجا إلى معرفتها معرفة نقلية تصورية ليتمكن الآتون من استعمال القرائن والدوال ، التى اهتدى بها إلى معانى التراكيب القرآنية سابقوهم .

وبذلك طلبوا الرجوع إلى المعارف المنقولة عن تواريخ نزول الآيات ، ومحالها ، والمناسبات التى جاءت فيها للاستعانة بذلك على استيضاح المعانى المقصودة من التركيب استعانة فقط، لأن للتراكيب دلالاتها الذاتية ، التى لا تحددها ، ولا تتحكم فى تكييفها ، تلك المناسبات وإن كانت معينة على استجلائها .

وذلك ما يرجع إلى الأخبار المتعلقة بكل جزء من أجزاء القرآن : بتعيين تاريخه ، ومحله ، وتصوير الحادثة التى اتصلت به ، وهى المعارف التى تسمى «أسباب النزول» وما هى إلا مناسبات ، لا أسباب حقيقية . وإن سميت أسبابا على طريق التسامح والتجوز ،

فإن العلماء متفقون على أن ما يدل عليه الكلام القرآنى ، هو الذى يؤخذ به ، على ما فى دلالته من شمول واتساع ، لا يضيق منهما مراعاة للملابسات الظرفية التى اتصلت بتاريخ نزوله وهو معنى قول علماء أصول الفقه :

إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

فمن هذه الجهة أصبحت لفهم القرآن حاجة إلى علوم أثرية نقلية هى من علوم الرواية [1] لا من علوم الدراية [2]، تتصل بعلم الحديث وعلم سيرة ، وترجع إلى ضبط تواريخ النزول، وعلاقات تلك التواريخ بمواقف من حياة النبى ﷺ ،ومواقعها من نسبة بعضها لبعض بالتقدم والتأخر، ومواقعها من تفاصيل الأحوال العامة والخاصة التى اتصلت بها.

فكان ذلك عنصرا أثريا نقليا يرتبط بأخبار السنة والسيرة هو أحد عنصرى التفسير الذى نشأت الحاجة إليه من السبب الأول من السببين .

وأما السبب الثانى : فهو أن دلالات القرآن الأصلية ، التى هى واضحة بوضوح ما يقتضيه من الألفاظ والتراكيب ، تتبعها معان تكون دلالة التراكيب عليها محل إجمال أو محل إبهام ، إذ يكون التركيب صالحا على الترديد لمعان متباينة يتصور فيها معناه الأصلى ولا يتبين المراد منها ، كأن يقع التعبير عن ذات بإحدى صفاتها ،

[١] علوم الرواية فى مصطلح الحديث : هى المادة المتصلة بألفاظ الحديث .

[٢] وعلوم الدراية : هى : المادة المتصلة بأحوال الرواة . ١٠ الإشراف الفنى .

أو يكنى عن حقيقة بإحدى خواصها ، أو أحد لوازمها ، على الطرائق البيانية المعهودة فى اللغة العربية وغيرها ، فينشأ من ذلك إجمال ، فيطلب بيانا ، أو إبهام يتطلب تعيينا كما يقع ذلك فى الكلام بصفة عامة ، ولما كان الذين اتصلوا أولا بتلك المجملات أو المبهمات أو المطلقات قد رجعوا إلى المبلغ ﷺ فى طلب بيانها أو تعيينها أو تقييدها فتلقوا عندما أفادهم فاعلموا بأن الذين أتوا بعدهم احتاجوا إلى معرفة تلك الأمور المأثورة عن النبى ﷺ . لتتضح لهم تلك المعانى كما اتضحت لمن قبلهم ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالخبر المأثور عمن ليس إلا عنده العلم المعصوم الذى يوضح ذلك وهو النبى ﷺ فتكون بذلك عنصر ثان من عنصرى التفسير هو وإن كان أقل عدد مواقع من العنصر الأول لأنه يختص بأمور معينة محصورة ، ولا يعم جميع أجزاء القرآن إلا أنه أكثر تأكدا من العنصر الأول لأن العنصر الأول يعين على فهم لم يكن متوقفا عليه ، وأما هذا العنصر الثانى فإن تحقيق محامل الألفاظ على المقاصد التابعة لمعانى الكلام الأصلية يتوقف عليه توقفا مطلقا .

وعلى ما بين هذين العنصرين الأثريين من عناصر التفسير من تفاوت واختلاف فإنهما قد اتحدا فى تكوين مادة مشتركة يعتمد عليها فى تفسير القرآن ، هى مادة نقلية إخبارية تستوى عامة عناصرها فى الاندراج تحت عنوان جامع هو : التفسير بالمأثور .

التفسير بالمأثور

توفرت الدواعى على تطلب الأخبار الراجعة إلى التفسير المأثور فى العصر النبوى ، وزادت توفرا فى عصر الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم . وكان ذلك أولا مندرجا ضمن الأخبار التى يتناقلها الصحابة بعضهم لبعض ؛ على ما وردت به الوصايا الكريمة من قوله ﷺ : (ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب) . وقوله (احفظوه واخبروه من وراءكم) . وقوله (نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما وعاها) .

فلما جاء العصر الثانى خضعت النقول المتعلقة بالأخبار التفسيرية للناموس العام للأحاديث والأخبار النبوية : من احتمال الاختلاف والخلط ، والمجازفة والوضع ؛ أو الثبات ، والاتقان ، والتحرى ، والتصحيح ، فشملته قواعد النقد التى وضعت للأخبار بصفة عامة ، وترتبت بها منازل المحدثين ، وتميز المتهمون بالوضع والموسومون بالضعف وتمحصت الأحاديث بتأييد بعضها ببعض ، ورد بعضها لبعض وطرحت الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة ، للصحيح المشهور ، الذى نقله الثقات المعروفون بالصدق والأمانة .

وتحت ذلك التيار الباهر ، من أنوار النقد والتمحيص ، برزت الوجوه المنضرة النيرة التى تحققت فيها الدعوة النبوية : وجوه الممتازين بإتقان الرواية وضبط الأخبار ، وتصحيح الأحاديث ، فأصبحوا مرجوعا إليهم فى طلب المعارف التفسيرية مشاراً إليهم بذلك ، يتواصى بهم الطالبون ، وتضرب إليهم أكباد الإبل فى طلب العلم .

فكما عرف رجال بصدق الحديث وإتقانه فى عامة السنن والسير ، وعرف رجال بالاجتهاد والفقه ، فرجع إلى هؤلاء وهؤلاء فى ما تميزوا بإتقانه من أمر الأثر ، أو من أمر النظر ، فقد امتاز رجال آخرون بأنهم أثبات الأخبار ، وحجج الآثار ، فى تلك الشعبة المستقلة من الحديث ، الممتازة بغاياتها المرتبطة بفهم القرآن ، وهى شعبة الأخبار التفسيرية أو التفسير بالمأثور ، فى ما يرجع إلى فرعى أسباب النزول ومبهمات القرآن .

قد تولى حافظ الإسلام العظيم جلال الدين السيوطى حصر الممتازين فى عصر الصحابة بدقة المعرفة فى تفسير القرآن ، كما تولى حصر الممتازين بالاجتهاد للرجوع إليهم فى الفتوى فذكر فى كتاب الإتقان : أن أعلم الصحابة بالتفسير ، وأتمهم امتيازاً من البقية بطول الباع فى الإعراب عن معانى القرآن ، بصورة

مسلم لهم فيها من بقيــة معاصريهم من الصحابة ، إنما هم الخلفاء الأربعة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، رضى الله عنهم ثم عبد الله بن مسعود ، والزبير بن العوام ، وزيد بن ثابت ، وأبى بن كعب وأبو موسى الأشعرى وعبد الله بن عبــاس رضى الله عنهم . وقد كان لسبق وفاة التسعة الأولين من هؤلاء العشرة ، وقلة اختلاطهم بالناشئة الغالبــة فى عصر التابعين ، ما رفع منزلة آخر العشرة وأصغرهم ، وأبرز مقامه فى جيل لم يجد الناس فيه مفزعا للحديث فى التفسير أتم اضطلاعا به منه ، ونعنى به حبر الأمة ، وترجمان القرآن : عبد الله بن عباس فإنه لم يبق عند منتصف القرن الأول من الهجرة ، من بين الصحابة وغيرهم ، إلا مذعن لابن عباس ، مسلم له مقدرته الموفقة ، وموهبته العجيبة وعلمه الواسع فى تفسير القرآن .

وقد اتصل تفسير القرآن ، عند ابن عباس ، بعناصر زائدة على العنصرين الذين قدمناهما فى الحديث الماضى : وهما : عنصر أسباب النزول ، وعنصر مبهم القرآن .

فكان ابن عباس يضــيف إليهما عنصر لغويا : فى فهم معنى المفرد ، أو فهم سر التركيب ، ويتخـــذ مادة لذلك من الشعر الجاهلى . فكان كثيرا ما يقول عندما يسأل عن معنى من تراكيب القرآن فيقرره . أما سمعتم الشاعر يقول كذا ،

وينشد البيت كما أثبت ذلك ابن سعد فى الطبقات ، ونقل عنه الطبرى أنه قال : إذا تعاجم شىء من القرآن فانظروا فى الشعر فإن الشعر عربى . وكثيراً ما كان يفسر الكلمات ببيان أنها معرّبة عن لغة أخرى ، ويرجع بها إلى اللغة التى عربت عنها ، فيبين معناها فيها ، وقد وردت أقوال كثيرة عنه فى ذلك فى صحيح البخارى .

وعنصر آخر أضافه ابن عباس ، على ما نقل عنه فى المصادر المعتمدة ، إلى تفسير القرآن : هو عنصر الأخبار التى لم تجىء فى حديث النبى ﷺ مما يرجع إلى بيان مبهمات القرآن : وذلك ما كان يرجع فيه إلى مصادر المعرفة المتوفرة لديهم يومئذ من التاريخ العام وأخبار الأمم ، لا سيما الأمتين الكتابيتين : اليهود ، والنصارى .

ومن الظاهر أن هذين العنصرين ، وإن وجدا فى بعض كلام ابن عباس ، لا يصح اعتبارهما من التفسير بالمأثور ، لأن مرجعهما إلى الفهم وإلى المعرفة العامة مما يجوز أن يكون محل خلاف مقبول من طرف من يفهم فهما غير الفهم الذى ارتضاه ابن عباس ، اعتمادا على شاهد غير الذى اعتمد عليه ، أو جنوحا إلى تخريج التركيب على غير ما خرجه عليه ؛ أو يكون محل خلاف معتبر أيضا من طرف من عنده معرفة أصح من التواريخ أو أخبار الكتب السماوية القديمة

يختلف عما عند ابن عباس ، ويمكن توسيع المفاد القرآنى به على خلاف ما رأى ابن عباس فى توسيع المفاد القرآنى بما لديه من المعرفة ، ومن هنالك بدأ التفسير بالمأثور ، يختلف بلون آخر من التفسير : يقبل اختلاف الأفهام ، واختلاف التقادير ، واختلاف الاجتهاد فى استنباط المعنى ، تبعا لاختلاف ما يرجع إليه الاستنباط : من فهم لغوى ، أو معرفة تاريخية لم تؤثر فى السنة النبوية .

وكما كان التفسير بالمأثور يرد هذا المورد الممزوج بغير المأثور عند ابن عباس ، كان يرد كذلك عند غيره من الصحابة المختصين بالتفسير ، وقد تفرقوا بين المدينة والكوفة والبصرة والشام ، فاستقر كل واحد أو جماعة منهم فى واحد من هذه المراكز كما استقر ابن عباس فى مكة .

ولكن المنقول من ذلك عن ابن عباس كان أوسع دائرة ، وأتم رواجا ، بسبب ما امتاز به ابن عباس من الاعتبارات التى أسلفناها .

وقد تكون بين يدى ابن عباس فى مكة ، وتخرج عليه ، رجال من التابعين اختصوا برواية التفسير عن ابن عباس ، كان نظر علماء الحديث إليهم ، كنظرهم إلى غيرهم من المحدثين ورواة الأخبار، مختلف التقدير .

فكما وجد فى أصحاب ابن عباس رجال مشهورون بالصدق والثقة والاتقان ، يعتمد المحدثون إلى أخبارهم ، ويسندون عنهم : مثل مجاهد ، وعكرمة ، وطاووس ، وعطاء ابن أبى رباح ، وسعيد ابن جبير ، وهم الذين خرج عنهم الإمام البخارى ما وجد فى صحيحه من التفسير مسندا إلى ابن عباس ، فقد وجد فى أصحاب ابن عباس أيضا من كان منهم رجال الحديث على أشد الحذر ، وأثبتوا أن فى كل ما رووا نظرا : مثل الضحاك ، وعطية بن سعد ، والسدى الذى يروى عنه محمد بن السائب الكلبى وقد ضرب بهما المثل فى ضعف الحديث ، حتى أنهم قالوا : إن أوثق سلاسل الإسناد هى :

مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر ، وتسمى سلسلة الذهب ، وأن أوهى السلاسل هى : الكلبى عن السدى عن ابن عباس وتسمى « سلسلة الخزف » .

وليس المراد بذلك ، كما هو واضح ، أن الضعف من ابن عباس ، ولكنه من الراوى عنه المفترى عليه وكما ثبت هذا التقدير المختلف لأصحاب ابن عباس ، ثبت لأصحاب غيره من الصحابة ، المشهورين بالرواية عنهم : من الحجازيين والعراقيين والشاميين ونظرا إلى اشتهار ابن عباس فى التفسير شهرته التى وصفنا ، فإن الوضاعين والمنتحلين والجازفين فتنوا بالكذب عنه ، وإسناد الأكاذيب إليه ،

وحاشاه ، وذلك شأن الانتحال فى إرجاع كل منتحل إلى المشتهر فى الباب الذى وقع الانتحال فيه ، وبذلك أصبح السقيم فيما ينسب إلى ابن عباس غالبا على الصحيح ، حتى ذكر علماء الحـديث ، نقلا عن الإمام الشافعى ، أنه لم يثبت على ابن عباس فى التفسير إلا نحـو مائة حـديث .

وبذلك ينبغى الاعتماد عن أن تلك الـكتب المشهورة ـ وقد طبع بعضها ـ المشتملة على تفسير كثير مسند إلى ابن عباس هى مصادر غـير موثوق بهـا للتفسير عند العلماء ، وأن التفسير الموثوق بنسبته إلى ابن عباس هو ما مر بغرابيل النقد ، فانتهى إلى الـكتب الموثوق بها مثل : صحيحى البخارى ومسلم وبقية الصحاح .

ونظراً إلى هذا الاختلاط الذي طرأ على التفسير بالمـأثور ، فى ما ورد عن ابن عباس وما ورد عن غـيره ، فإن علماء الحديث فى أواخر القرن الأول لم يزالوا يتابعون هذه الأحاديث التى يقذف بها بين العوام كما قال الإمام مسلم فى مقدمة صحيحه .

وذلك ببيان الصحيح من السقيم ، والتنبيه على الراوى الموثوق به والراوى المقدوح فيه ، فصارت تلك الأحاديث الرائجـة بطريق النقل الشفهى فى النصف الثانى من القرن الأول ، متبعة بتعاليق نقدية تتصل بها ، هى التى علق بها عليها رجال النقد من أئمة الحديث.

فلما استهل القرن الثانى ودخلت العلوم الإسلامية فى دور التدوين انبرى أحد الأئمة الثقاة من رجال الحديث :

وهو عبد الملك بن جريج ، المتوفى سنة ١٤٩ إلى جمع تلك الأخبار ، فى كتاب ، فكان أول من ألف فى التفسير ، وهو ، على ثقته المشهود بها من ابن سعد ومن بعده من علماء الرجال ، لم يتحر آثار تلك النقود ، ولكنه أورد الأقوال فى تفسير القرآن على علاتها ، فعقب كل خبر بما قيل فيه من تجريح أو تعديل ، فدخل علم التفسير بذلك إلى حيز التدوين الكتابى ، على ما كان عليه من اختلاط بين الصحيح والسقيم على قابلية كل منهما التمييز من الآخر ، بما سبق من النقود منذ القرن الأول ، فاحتاج هذا الوضع إلى دراسة نقدية لتلك النصوص وتخريج جديد لها بأسانيدها مع الإلمام بالنواحى الثلاث التى أصبحت أخبار التفسير راجعة إليها : وهى الأثرية ، واللغوية ، والعلمية ، بحيث أصبح لكل ناحية من تلك النواحى الثلاث أثر فى نقد الناحية الأخرى وتعديل ميلها ، وتلك هى الخطة التى انتهجتها كتب التفسير ابتداء من النصف الثانى من القرن الثانى .

يحيى بن سلام

كانت أول التفاسير ظهورا فى النصف الثانى من القرن الثانى بعد كتاب عبدالملك ابن جريج ـ التفاسير المتوخية طريقة جمع الأقوال ـ بحسب ما انتهى إلى مؤلفيها من طرق الإسناد .

وقد اقتضى ذلك لا محالة اشتمال الكتاب الواحد ، فى الآية الواحدة على أخبار متخالفة ، وآثار متفاوتة الدرجات من حيث مظنة الثبوت لقوة الأسانيد وضعفها . فتطلب ذلك رجوعا إلى تلك الأخبار بالنقد والتمحيص ،ليوضع منها ما يوضع على بساط الطرح والتزييف ، ويثبت منها ما يثبت على مدرجة الاعتماد والتحصيل .

لا سيما وقد انتهى الكثير منها إلى المؤلفين متبعا بتعاليق نقدية اتصلت بها ، وصارت ذيولا لها ، منذ أن كانت متناقلة بالطريق الشفهى ، قبل أن تدخل حيز التدوين .

فأصبح موقف للمؤلفين حيال تلك الأخبار، مثل موقف مصنفى السنة من مختلف الحديث، وموقف الفقهاء من متعارض فتاوى فقهاء الصحابة والتابعين ، موقفا يستدعى إدخال عناصر جديدة من المعارف

المتصلة بتوضيح البحث ، ثم إدخال عنصر شخصي من النقد والتقدير ، والإسقاط والتحصيل ، أو الجمع والتأويل ، ينتهي إلى حكم موضوعي فاصل بحسب اجتهاد المؤلف ، وتقديره ، تتخذ له تلك الأخبار المتخالفة أسانيد ومقومات للاستنتاج كما يتخذ مجموع البينات المتعارضة مع ما يتصل بها من وسائل الإثبات سنداً لقضاء القاضي .

وكانت أهم العناصر للرجوع إليها ، بالإضافة إلى عنصر الروايات الواردة ، عنصرين يتصلان مباشرة باللفظ القرآني : هما عنصر القراءة وعنصر الإعراب . أما القراءة فهي عبارة عن الصورة التي جاء عليها ضبط مفرد من ألفاظ القرآن بحسب ما سمع منه ونقل بالتواتر مما يرجع إلى تحقيق ذات الحرف ، أو ما يرجع إلى شكل النطق به أو ما يرجع إلى حركته . فما يرجع إلى تحقيق ذات الحرف هو أمر مستند إلى رواية القرآن كما تلاه النبي ﷺ على رءوس الأشهاد تحدياً مرة ، وتعبداً تارة ، وتلقيناً تارة أخرى .

وذلك أمر في الكثرة الغالبة لا مجال للاختلاف فيه إلا ما ورد من اختلاف يسير ، قريب أمره ، يرجع إلى اختلاف الناقلين في حكاية ما سمعوا من اللفظ بإثبات حرف مد ، أو اختزاله ، مثل قيما وقياما

ومثل فآذنوا وفأذنوا أو تعويض حرف بغيره مما يتقارب ويشتبه مثل : يعملون وتعملون ، وإبراهيم وإبراهام ، ويخادعون ويخدعون وما يرجع إلى شكل النطق بالحرف راجع إلى اختلاف طرق النطق بحسب اختلاف اللهجات مثل الاختلاف بين الإمالة والفتح وبين قطع الهمزة وتسهيلها وبين الإظهار والإدغام والاختلاف بين ضم الميم فى ضمير الجماعة للمخاطبين والغائبين وإسكانها : مثل عليهم وعليهمو ، وذلك كله راجع إلى الجواز الأصلى فى نطق تلك الحروف ، تبعا لاختلاف اللهجات ، وأما الصورة الثالثة وهى اختلاف حركة الحرف فإن منها ما يرجع إلى غير آخر الكلمة وذلك أيضا داخل فى محل الجواز الأصلى بحسب ضبط الكلمة بوجهين فى وضعها ، مثل القدس والقدس أو بحسب جواز الوجهين فى حركة الحرف تبعا لقواعد التصريف مثل يحسبون ويحسبون ، ومنها ما يرجع إلى آخر الكلمة ، والاختلاف فيه راجع إلى الاختلاف فى إعراب التركيب بناء على تقدير موقع اللفظ المختلف فيه من بناء عموم الجملة : مثل الاختلاف فى قوله تعالى « فتلقى آدم من ربه كلمات ، وفتلقى آدم من ربه كلمات » .

وبهذا التفصيل يظهر أن لعنصر القراءة فى بعض نواحيه اتصا
قويا بالتفسير ، وإن كان من بعض نواحيه الأخرى بعيدا كل البع
عن غرض التفسير أو هو أجنبي عنه بالكلية ، وأن الأقوى اتصا
بالتفسير هو ما يرجع إلى اختلاف حركة الإعراب بناء على ما بي
الإعراب والمعنى من ارتباط الفرع بالأصل ، ولذلك كان علم التفس
وعلم القراءات متمايزين ، كل منهما عن الآخر : برجوع التفس
إلى الدراية ، ورجوع القراءات إلى الرواية ، وإن كانا متصلين م
وجه بما للرواية من أثر فى تحقيق الدراية والعكس .

وكان المفسرون الأولون مأخوذين بلزوم الالتفات إلى القراءا
والاعتماد عليها ، حتى أن رجحان قراءة من القراءتين يرجح أح
المعنيين المفروضين فى تفسير الآية ، وأن رجحان أحد المعنيين ق
يرجح أيضا إحدى القراءتين على الأخرى ، فكان عنصر القراء
الذى دخل فى تفاسير القرن الثانى استمدادا لقضايا منقولة من ع
القراءات استخدمت فى إيضاح المعانى وتقريرها .

وأما العنصر الآخر ، وهو عنصر الإعراب ، فإن التراكيب
القرآنية لما كانت عربية ، كان فهم معانيها وتحصيل فوائدها متوقف
على استيعاب المعنى الذى تفيده الألفاظ بالتركيب ، تبعا لقانو
تأليف الجملة العربية ، ولما كانت الطبائع السليمة والسلائق الصافي

ى المرجع فى استفادة المعانى من تراكيبها ، لما كانت الأمة العربية
بعيدة عن الاختلاط ، وملكتها اللغوية متينة ثابتة ، فلم تكن
هناك قواعد مقررة ، ولا قوانين مدونة ، لأن الملكات والسلائق
مغنية عنها .

فلما تحضرت الأمصار ، وتفننت الحضارة ، تغيرت الملكات
وقصرت السلائق ودخلت اللغة فى دور الملكة الصناعية التى تستفاد
بالتعليم ، وتستند إلى القوانين والقواعد ، منذ ظهر علم النحو
فى البصرة منتصف القرن الأول ، إلى أن ازدهر بالبصرة ، أيضا
ووضعت فيه هناك التآليف ، أول عصر التدوين ، فى أوائل القرن
الثانى ، فكان النحو فى وضعه المقنن المقعد مادة ضرورية للتفسير
يعتمد عليه فى تحليل التركيب القرآنى ، وبيان مواقع المفردات
بعضها من بعض ، وما استقر فيها من روابط الإعراب .

فلجأ المفسرون فى القرن الثانى ، إلى آثار البصريين الأولين ،
من عيسى بن عمر ، والخليل بن أحمد ، ويونس بن حبيب ، واستفادوا
منها ما مهد لهم طريق الإعراب عن أوجه التراكيب ومكن لهم من
ضبط مواقع الألفاظ بقوانين الإعراب ، ليدققوا المعنى المستفاد
من خلال التركيب ، ومواقع مفرداته .

فكان ذلك عنصرا ثانيا أدخلوه على ما انتهى إليهم من أخبار التفسير بالمأثور التي دونت في القرن الأول .

وذلك هو الذي قوى من سواعدهم ليقتلعوا شيئا كثيرا مما علق بالتفسير بالمأثور من آثار الأخبار الواهية ، أو الدعاوى التي لا بينات لها ، فوضعوا الأيدي على مكان الفوائد التي يتوهم الناس أنها مأخوذة من القرآن وليس في القرآن ما يقتضيها ، ولا ما يقتضي خلافها ، في إيضاح مبهماته .

وإنه لمما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام : أن الذين يشيرون إلى هذه الطريقة وخصائصها من الكاتبين حديثا في تاريخ التفسير ، يبادرون إلى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير الطبري ، فيقطعون بذلك اتصال سلسلة التطور في الأوضاع التفسيرية بين القرن الأول والقرن الثالث بإضاعة الحلقة من تلك السلسلة التي تمثل منهج التفسير في القرن الثاني لأن تفسير ابن جرير الطبري ألف في أواخر القرن الثالث ، وصاحبه توفي في أوائل القرن الرابع ، والحال أن الحلقة التي يتم بها اتصال السلسلة وضاعت عن الكاتبين المحدثين في تاريخ التفسير : من المستشرقين وغير المستشرقين ، هي حلقة أفريقية تونسية ، بالوقوف عليها يتضح كيف تطور فهم التفسير عما كان عليه في عهد ابن جريج ، إلى ما أصبح عليه في تفسير الطبري ،

ويتضح لمن كان الطبرى مدينا له بذلك المنهج الأثرى النظرى الذى درج عليه فى تفسيره العظيم .

وإنما نعنى بهذا تفسيرا جليلا من صميم آثار القرن الثانى ، وهو أقدم التفاسير الموجودة اليوم على الإطلاق ، ألف بالقيروان وروى فيها ، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان ، وهو الذى يعتبر مؤسس طريقة التفسير النقدى ، أو الأثرى النظرى التى سار عليها بعده ابن جرير الطبرى واشتهر بها :

ذلك هو تفسير يحيى بن سلام التيمى البصرى الأفريقى المتوفى سنة ٢٠٠ ، وهو تفسير يقع فى ثلاثين جزءا من التجزئة القديمة أى فى ثلاث مجلدات ضخمة ، مبنى على إيراد الأخبار مسندة ثم تعقبها بالنقد والاختيار فبعد أن يورد الأخبار المروية مفتتحا إسنادها بقوله : « حدثنا » يأتى بحكمه الاختيارى مفتتحا بقوله: «قال يحيى» ويجعل مبنى اختياره على المعنى اللغوى ، والتخريج الإعرابى ويندرج من اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التى تماشى وإياه ، مشيرا إلى اختياراته فى القراءة بما يقتضى أن له رواية أو طريقا لا يبعد أن تكون راجعة إلى قراءة أبى عمرو بن العلاء البصرى ، لأن يحيى ابن سلام بصرى النشأة ، وإلى طريقه المختار فى القراءة يشير فى تفسيره بقوله : « والذى فى مصحفنا » .

وقد نص ابن الجزرى على أن هـذا الـكتاب سمع من مؤلفه بإفريقية ، وشهد بأنه كتاب ليس لأحد من المتقدمين مثله وكذلك نقل عن إمام القراءات أبى عمرو الدانى أنه قال : « ليس لأحد من المتقدمين مثل تفسير ابن سلام » . وذلك ينطق بسبقه إلى طريقة ، وابتكاره منهجا . وقد تلقى هـذا التفسير عن مؤلفه فقيه أفريقى هو أبو داود العطار المتوفى سنة ٢٤٤ .

وتوجد من هذا التفسير ببلادنا التونسية نسخة عظيمة القدر موزعة الأجزاء ، نسخت منذ ألف عام تقريبا ، منها : مجلد يشتمل على سبعة أجزاء بالمكتبة العبدلية بجامع الزيتونة الأعظم ، وآخر يشتمل على عشرة أجـزاء بمـكتبة جامع القيروان ، ومن مجموعهما يتـكون نحو الثلثين من جملة الـكتاب . ويوجد جزء آخر لعله يتمم بعض نقص النسخة هو من المقتنيات الخاصة لبعض العلماء الأفاضل .

ولعل فذاذة هذه النسخة التونسية هو الذى يعتذر به الذين أهملوا شأن ابن سـلام فى مراحل التفسير وإن كان التعريف بها حاصلا منذ أكثر من خمسين سنة ، فى الجـزء الأول من الفهرس التفصيلى المـكتبة العبدلية ، وقد أخذت عنها صور لمعهد المخطوطات العربية وكثير من دور الـكتب فى المشرق والمغرب .

الطبرى

إذا اعتبرنا يحى ابن سلام مؤسس طريقة التفسير الأثرى النظرى فى القرن الثانى — وإنه لكذلك — فإن محمدا ابن جرير الطبرى هو ربيب تلك الطريقة ، وثمرة ذلك الغراس .

كان التفسير عندما انتهى إلى الطبرى ، فى أوائل القرن الثالث نهرا مزبدا ، ذا ركام ورواسب ، قد انصب إلى بحر خضم عباب فامتزج بمائه وتشرب من عناصره ، وصفا إليه من زبده وتطهر لديه من ركامه ورواسبه .

ذلك هو المثل المضروب حقا لما كان للإمام أبى جعفر محمد ابن جرير الطبرى المولود سنة ٢٢٤ والمتوفى سنة ٣١٠ من الأثر فى تطور فن التفسير فى القرن الثالث .

فلقد كان رجلا عجيبا : فى جمعه نواحى متباعدة من فنون العلم وبلوغه فيها جميعا درجة متساوية من الإمامة : فهو من الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب فى الفقه ، وهو من أئمة الحديث أهل الرواية الواسعة والضبط المتقن : روى عن العراقيين والشاميين والمصريين ، وشارك البخارى فى كثير من شيوخه وهو من رجال

التاريخ والمعرفة الواسعة المفننة بالأحداث والرجال. وقد ألف كتابه المشهور فى التاريخ ويعتبر مرجع المراجع، وبه عد إمام المؤرخين غير منازع، إلى عظيم خلقه، وجميل تقواه، ومتين بيانه، وبديع شعره، حتى قال الخطيب البغدادى فى ترجمته من تاريخ بغداد: «جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره».

فكان جديرا بالتفسير حين تناوله الطبرى، بتلك المشاركة الواسعة، وذلك التفنن العجيب، أن يبلغ أوجه وأن يستقر على الصورة الكاملة التى تجلت فيها منهجيته، وبرزت بها خصائصه مسيطرة على كل ما ظهر من بعده من تآليف لا تحصى فى التفسير.

ولقد أدرك هذه المزية، وشهد له بها، القدماء والمحدثون فسارت نسخه العربية، ونقل إلى اللغة الفارسية فى القرن الرابع ثم اعتنى به علماء المشرقيات اعتناء زائدا فى منتصف القرن الماضى.

فعظم إعجاب الدارسين بالمنهج العلمى الذى درج عليه فى تحقيق دلالات القرآن والإفصاح عن معانيه بصورة محكمة مبينة متينة الأسس واضحة المعالم بحيث يتتبع مطالعه ألفاظ القرآن: كلمة كلمة، وآية آية، فيجد من بيان الطبرى ما يلقى على كل ما يمر به من ذلك أنوارا تحصل له المعانى، وتبسط أمامه طرائق استفادتها وتوقفه على تفرع المسالك التى طرقها مستفيدوها من قبل وعلى ما بينها من أوجه

ناسب والتخالف ، وعلى ما يتسلط على ذلك من النقود والأحكام
اصلة ، فكان التفسير على يده قد اصطبغ صبغة جديدة بحق ،
لها هي التي سمحت له أن يختار ، للدلالة على صنيعه ، كلمة ما كان
تارها متماطو التفسير من قبله وهي كلمة « التأويل » . فسمى
سيره باسم « جامع البيان عن تأويل القرآن » والتزم كلمة التأويل
ترجمة كل فصل من فصوله من المقدمات الواسعة المبسوطة إلى
كلامه فى تأويل الاستعاذة ثم تأويل البسملة ، إلى فيوض بياناته على
الآيات معنونا كلا منها على طريقة ملتزمة مطردة بقوله : « القول
تأويل قوله تعالى كذا » .

وأن الذي ينظر نظر المقارنة بين تفسير الطبرى والتفاسير التى
جاءت بعده : من ابن عطية والزمخشرى إلى الفخر الرازى والبيضاوى
إلى الذين ساروا على خطاهم ، واغترفوا من بحارهم : من ابن عرفة
إلى أبى السعود ، أو الذين تحرروا من أتباعهم ، متوخين الابتكار
فى الأسلوب ، والاستقلال فى الفهم من ابن تيمية وابن القيم ، إلى
محمد عبده ورشيد رضا ، ليجد من وحدة الأساليب وتقارب
الطرائق على مر تلك الألف سنة وزيادة بين الطبرى والذين جاءوا
من بعده ، ما لا يوجد ، فى أى من الفنون ، بين أوضاع القرن
الثالث وأوضاع القرون المتعاقبة من السادس إلى الرابع عشر ، فلو

أخذنا كتابا من كتب النحو فى القرن الثالث مثل كتب المبرد وثعلب أو من كتب الفقه فى القرن الثالث ، أيضا ، مثل كتب الخصاف وابن للواز وابن سريج ، وقارناها إلى كتاب من الكتب المتداولة فى النحو أو الفقه مما ألف فى القرن السابع مثل كتب ابن مالك أو كتب النسفى وابن الحاجب والنووى بله ما ألف بعد ذلك من مثل كتب الصبان والحصكفى والدردير ، لأنتجت تلك المقارنة : أن بين الكتابين القديم والحديث اختلافا فى الطريقة واللغة والبيان ، يتنكر به كل منهما لصاحبه ، وبخلاف ذلك نجد عند ما نقارن بين تفسير الطبرى وواحد من التفاسير المتدوالة التى ذكرناها تقاربا يتضح به ما بين هذا وذاك من نسب قريب .

فإن الطبرى ، عندما ينتصب للقول فى تأويل الآية يسردها ثم يقول : يعنى تعالى بذلك ويفصح ببيانه عن للمعنى المراد ، معتمدا ربط السياق والعود بمراجع الكلام إلى معاقدها الواردة فى مواضع أخرى من القرآن العظيم ، ومتمسكا بما يدور عليه المعنى من دلالة المفردات اللغوية على المعانى التى هى مستعملة فيها ، ببيان المعنى الأصلى للمفرد ، والمعنى المنقول اليه ، مع بيان مناسبة النقل ، والاستشهاد بالشعر العربى ، على ما يثبت استعمال اللفظ فى المعنى الذى حمله عليه ، ويكون فى ذلك جازما غير متردد ، مستقلا غير مقلد ثم ينتقل

إلى دعم ما ذهب إليه بما ينقل عن المتكلمين فى التفسير من قبله ، فيمنون بقوله : ذكر من قال ذلك ، ويورد الأسانيد مسلسلة عن شيوخه : ابن المثنى أو أبى كريب أو محمد بن بشار أو يونس بن عبد الأعلى أو غيرهم إلى ذوى القول فى التفسير بالمأثور من الصحابة أو من موثقى التابعين : مثل مجاهد والحسن البصرى ، أو ممن دونهم مثل السدى أو وهب بن منبه ، فإذا كان المتفق عليه من بين تلك الأخبار شيئا واحدا يؤيد للمعنى الذى ابتدأ بتقريره ، اكتفى بذلك ، وربما جعل ابتداء سوق الأسانيد قوله : وبمثل الذى قلنا من ذلك قال أهل التأويل ، وإذا كان المعنى غير متفق عليه يقول : وبما قلنا فى ذلك قال جماعة من أهل التأويل ، فأورد الأسانيد عنهم ، وإذا كان الأمر راجعا إلى اختلاف فى تعيين فهم لا يتوقف على تعيينه المعنى أشار إلى الخلاف فى ذلك بعد تقرير المعنى الذى لا يختلف باختلاف تقدير المعنيين ، ففصل الأقوال وأورد على كل قول منها ما يثبت عزوه من الأسانيد ، ثم يعقب ذلك كله ببيان أن ليس له غناء فى فهم معنى الكلام ، ولا تأثير فى اختلاف تقديره .

ففى قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » الآية ابتدأ بتصوير الحكم الذى نزلت به الآية ، ثم قال : اختلف أهل التأويل فى الرجل الذى كان فعل ذلك فنزلت فيه الآية فقال بعضهم :

كان ذلك الرجل معقل بن يسار المزنى . ثم قال : « ذكر من قال ذلك ، وأورد على التتابع أحد عشر حديثا ، ثم قال : « وقال آخرون كان ذلك الرجل جابر بن عبد الله الأنصارى ذكر من قال ذلك » وأورد حديثا واحدا ثم قال : « وقال آخرون نزلت دلالة على نهى الرجل عن مضارة وليته . ذكر من قال ذلك » ، وأورد ستة أحاديث ، ثم عقب جميع ذلك بقوله : « قال أبو جعفر والصواب من القول فى هذه الآية أن قال : إن الله تعالى ذكره أنزلها دلالة على تحريمه على أولياء النساء مضارة من كانوا له أولياء من النساء وقد يجوز أن تكون نزلت فى أمر معقل بن يسار أو فى أمر جابر بن عبد الله وأى ذلك كان فالآية عن ما ذكرت .

وهو فى كثير من صور انتقاده للأحاديث المسندة قوى الاعتماد على الفقه وملاءمة الأمصار من الأقوال ، فكثير ما يرد حديثا فى تأويل آية بأنه خلاف ما تقرر عند الفقهاء من الحكم .

كما أنه فى صور أخرى قوى الاستناد إلى ما بين النحويين من كلام فى تخريج التراكيب . وما تجاذبوه من نظر فى تأويل شواهدها ؛ وكثيراً ما يجعل التخريج النحوى الراجح توجيها للقراءة وبيان لأولويتها ويستخرج من رجحان القراءة وتوجيهها اختيار المعنى أو الحكم الذى يأخذ به ، تبعا لاختيار القراءة واختيار الوجه النحوى

الذى خرجت عليه ، فيقول : « وأولى القراءتين بالصواب فى ذلك » وربما يؤكد جزمه بالاختيار فيقول : « والقراءة التى لا اختار غيرها ».

وبهذه الطريقة أصبح تفسير ابن جرير الطبرى تفسيرا علميا يغلب فيه جانب الانظار ، غلبة واضحة ، على جانب الآثار حتى أنه لو اقتصر فنه على مجرد عزو الأقوال المتخالفة لأربابها . وجرد عن طويل الأسانيد ومكررها لبقى وافيا تمام الوفاء بما يقصد له من كشف عن دقائق المعانى القرآنية وما يستخرج منها من الحكم والأحكام ، على اختلاف المذاهب والآراء ، ومايتصل بها من استعمالات اللغة ومسائل العربية ، ولازداد شبهه بالتفاسير العلمية التى جاءت من بعد قوة ووضوحا ، فلذلك يصح أن نعتبره تحولا فى منهج التفسير ذا أثر بعيد ، قطع به التفسير ما كان يربطه إلى علم الحديث من تبعية ملتزمة بل إنه جعل العنصر الذى كان على الحديث يسيطر به على التفسير أقل عناصر التفسير أهمية وذلك هو عنصر تفسير المبهمات ومعرفة أسباب النزول ، وجعل العنصر الذى لا غنى للتفسير فيه عن النقل ، وهو عنصر بيان الأحكام معتمدا على فتاوى الفقهاء معتضدا بمعاقد الإجماع . وأن الذين يعتبرون تفسير الطبرى تفسيرا أثريا ، أو من صنف التفسير بالمأثور ، إنما يقتصرون على النظر إلى ظاهره بما فيه

من كثرة الحديث والإسناد ، ولا يتدبرون فى طريقته وغايته التى يصرح بها من إيراد تلك الأسانيد المصنفة المرتبة الممحصة . والعجب كل العجب من ابن خلدون حين راجت عليه هذه الشبهة ، فعده من مدونى الآثار المنقولة مثل الواقدى والثعالبى ، وقد يرجع السبب فى ذلك إلى أن تفسير الطبرى ، كان منذ قرون ، مفقودا أو فى حكم المفقود ، حتى أن صاحب كشف الظنون لم يقف عليه ، إلى أن طلعت على الناس منذ نحو من ستين سنة طبعته الأولى ، ففتح للمعارف التفسيرية كنز نفيس ، من التراث التالد ، ثم علا قـدره ، وغلت قيمته ، بالإبراز العلمى المتقن الذى طالع به حـديثا من بيت العلم والفضل إذ تعاون على إخراجه العالمان الجليلان الأخوان الكريمان ابنا الشيخ محمد شاكر وهما الأديب الضليع والعالم الورع الشيـخ محمود بارك الله فيه والفقيه القاضى المحدث الثبت الشيـخ أحمد رحمـه الله فجاء فى حسن عرضه ، ودقة ضبطه ، وترتيب مفاصله ، وتحقيق معانيه ، وتخريج أحاديثه ، واستيعاب فهارسه آية للسائلين .

من البخاري إلى المعتزلة

لئن كان الطبري قد نزع علم التفسير نزعا. خرج به عن دائرة علم الحديث ، فإن معاصري الطبري من المحدثين لم يهزم عنف ذلك الانتزاع ولا اقتنعوا بما أثبت المنهج التفسيري الجديد من اختلاف بين طريقتهم وطريقة المفسرين : أهل الدراية والمنهج العلمي فتمسك أولئك المحدثون بطريقتهم النقلية البحتة، وازوروا[1] ازورارا تاما عن طريقة البحث والتأويل ، ولم يأل الآثار الراجعة إلى التفسير رواية وضبطا وتقييدا ، يجرونها مجرى الآثار السنية في النقد والتمحيص . وكون بعد المفسرين بمنهجهم العلمي عن الطريقة الأثرية حركة رد فعل هائل في وسط رجال الحديث وأهل الأثر ، حصل منها تدافع بين الطائفتين مثل أو قريبا من الذي حدث في ميدان أصول الدين ، أو الذي حدث في ميدان الفقه ، فأصبح أهل الأثر يعرّضون بأهل التأويل أو أهل التفسير بالرأي ، كما يعرض أهل السنة السلفيون بالمتكلمين ، أو يعرض الفقهاء أصحاب الحديث بأهل القياس ، ويسمونهم أهل الرأي أيضا .

وفي ذلك التدافع الشريف العنيف بين الطائفتين ظهر بين أهل الأثر من أراد أن يقوي حصون التفسير بالمأثور ، ويمتّن أسسه

[١] اتجه اتجاها آخر .

ويدفع عنــه عوامل التداعى والوهن ، حتى يتمكن من الثبات فى وجــه الهجمة الهائلة ، ويستقر على الرجة العنيفة ، فرأوا أنه لا يكون تمتين أسس التفسير بالمأثور وتقوية حصونه إلا بالسمو به عن مجارى الحديث الجزاف ، وصونه من مداخل المزاعم الواهية .

فقد كثرت وكثرت أسباب الانتحال والوضع فى التفسير، وشاع التساهل فيه أى شيوع ، فاعتبر كل مذكور مأثورا حتى أصبحوا يتخذون من أسمار القصاصين ، وأخبار اليهود والنصارى ، وتواريخ العجم ، ما يحدثون به على أنه تفسير للقــرآن بالأثر ، فاستخف النــاس بتلك الأخبــار وزيفوهــا ، واستخفوا تبعا لذلك بهــذا المنهج من التفسير وأعرضوا عنــه ، وعند ذلك تحرك أهل الغيرة على الرواية لتطهير تفسيرهم من تلك الأوضار ، وابتدأوا برده إلى عــلم الحديث وربطه به ربطا محــكما خضع به إلى كل ما سلط على عــلم الحديث . من مقياس للنقد . وقاعدة للتمحيص ليروا بذلك أنه إذا كان التفسير بالأثر تعرض إلى استخفاف وازدراء ، فليس الذنب فى ذلك إلا ذنب الذين تعاطوه عن غــير بينة وتلقوا رائجه بدون استعداد لتمييز صحيحه من سقيمه .

وإن اتقان صناعة الحديث والتبرز فى اسنادها هما الـكفيلان بإيقاف المتلقفين للتفسير على ما هو صحيح منه ، وليس فى وسع

المفسر أن يرده ، ولا أن يعدل عنه ، وما هو سقيم ما كان ينبغي اعتباره ولا الالتفات إليه ، فضلا عن التقيد به والبناء عليه والتزامه .

وليرجع هؤلاء المحدثون إلى التفسير بالمأثور حرمته وليتوجهوا ، إلى الطريقة العلمية الجديدة التي انصرف الناس إليها عن التفسير بالمأثور ، يكشفون ما اشتملت عليه من عيب ، ويشهرون عما انطوت عليه من نقص واختلاف ، فعمدوا إلى الأخبار الصحيحة التي لا خدش في أسانيدها ، وتتبعوا بها مواقع التفسير العلمي ، أو التفسير بالرأي ، حيثما وجدوا اختلافا عن تلك الأحاديث ، أو نبوة أحصوها وأذاعوها وعيروا أهلها بمصادمة صحيح الآثار ، واستعمال الرأي في ما لا مجال له فيه من قواطع الدين كما فعل أهل الأثر من الفقهاء بمقالات أهل الرأي منهم ، لما خالفت الثابت المروي ، فعل الإمام محمد بن إدريس الشافعي بأهل العراق وأهل الحجاز في كتابه الذي سماه « اختلاف الحديث » .

كذلك انشق التفسير على نفسه ، وأصبح أهله شعبتين : تتمسك إحداها بالتفسير بالمأثور وتتحرر الأخرى من التزامه ، حتى تتركه وتطعن فيه وكان من الضروري لجبر هذا الصدع أن يخرج من أهل الأثر من ينصف أهل النظر في ما حملوا

على التفسير بالمأثور من إفراط فى الثقة بالنقلة وجزاف فى سوق الأحاديث ، فقيض الله لهذا العمل إمام أهل الحديث وأميرهم : الإمام محمد بن إسماعيل البخارى .

وقد كان البخارى ، على وجه التقريب ، معاصرا للطبرى ، ورأينا فى حديثنا للماضى أنهما اشتركا فى كثير من الشيوخ فجعل البخارى أساس عمله فى التفسير : اللغة بتحقيق معانى الألفاظ المحتاجة إلى بيان ، وضبط مراجع اشتقاقها ، ومواقع استعمالها ، وتحرى ما هو مأثور عن الصحابة ، أو مرفوع للنبى ﷺ : من قول فى معانى الآيات بجعله معلقا على الثبوت من طرق ثبوت الحديث عنده ، بشروطه الضيقة الدقيقة فى المتن والإسناد ، فإن ورد بذلك الطريق التزمه وحدث به بأسانيده ، وإلا أبقاه على تعليقه غير ملتزم الأخذ به ، كما فعل ذلك بالنسبة إلى أخبار السنة ، وإن كان عمله هذا فى أخبار التفسير أوسع .

وقد ألف على هذا المنهج تأليفا مستقلا سماه (التفسير الكبير) لم يصل إلينا ، ولا إلى أهل القرون التى مرت قبلنا ، وقد ذكره صاحب كشف الظنون ، وأسند ذكره إلى صاحب البخارى الإمام محمد بن يوسف الفربرى .

ولـكن الذى وصل إلينا من عمل الإمام البخارى فى التفسير : هو ما اشتمل عليه جامعه الصحيح ، فقد أورد فيه شيئا كثيرا من أخبار التفسير ، حتى كانت الأحاديث المرفوعة إلى النبى ﷺ من ذلك ، بين معلق وموصول ، أكثر من ألف حديث ، منها ما أخرجه فى كتاب خاص معقود لذلك ، من كتب جامعه الصحيح : هو كتاب التفسير ، الذى رتبه على سور القرآن مترجما لكل سورة بترجمة ، وهو يعادل فى مقداره عشر الجامع الصحيح ، ومنها ما تفرق بين الكتب الأخرى من كتب الأحكام وغيرها بمناسبة ما يدخل فى مواضيعها من الآيات .

وقد مكن الإمام البخارى بصنيعه هذا ، الشيعتين من أهل التفسير : شيعة الآثار ، وشيعة الأنظار ، بسبب تقارب ، ومهد لهم طريق تراجع ، إذ حصر الأحاديث المعتد بها فى التفسير ، فحكم على ما وراءها بالطرح وعدم الاعتداد ، وزاد فأوقف على ما حصره من ذلك على ما هو صحيح الرفع فوصله ، وعلى ما هو ليس بذلك فأبقاه معلقا ، وهو الكثير الغالب من تلك الآثار ، وبذلك اتسع مجال النظر والتأويل على نسبة ما ضاق من مجال الأثر والنقل .

ولقد مكن هذا الوضع لكثير من أهل الطريقة العلمية أن يتذرعوا إلى الحط من شأن الطريقة الأثرية ، بنقد

أعلامها بأنفسهم ، لما هو شائع بين الناس من ضعيف الأسانيد وسقيمها .

فهذا المتكلم الشهير إبراهيم النظام يقول فيما ينقل عنه الجاحظ: « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا فى كل مسألة ، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ، وليكن عندكم عكرمة ، والكلبي ، والسدى ، والضحاك ، ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم فى سبيل واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم » .

ولا شك فى أن للأصول التى تكون عليها المذهب الكلامى القديم مذهب المعتزلة ، تأثيرا قويا فى دفع التفسير العلمى فى وجهته قدما يصادم به التفسير بالمأثور وينال منه .

فإن من الأصول التى قام عليها مذهب الاعتزال وفرقت بينه وبين المذهب السنى السلفى ، أصل المعتزلة فى تأويل متشابه القرآن الذى كان يمسك عن تأويله مذهب أهل السنة .

وذلك لاجرم فتح للمعتزلة مسلكا فى تقليب أوجه دلالة القرآن على ما يحتملونه له من المعانى غير مفتوح لغيرهم ممن لا يؤولون ممسكين ومفوضين .

ومن هنا جاء الارتباط الظاهر بين نشأة التفسير النظرى، وبلوغه أشده، وبين مذهب الاعتزال.

فما كان الموغلون فى التفسير العلمى، من معاصرى الطبرى وأتباعه، إلا من المعتزلة، من أبى مسلم الأصفهانى، وأبى على الجبائى فى القرن الرابع، إلى الشريف المرتضى فى القرن الخامس، ولقد أعان ما توفر للكثيرين منهم من رسوخ القدم فى علم العربية، بكونهم بصريين، وطول الباع فى العلوم الحكمية بكونهم متكلمين، على أن يبلغوا فى ما قصدوا إليه من التأويل وتخريج أوجه المحامل مبلغا عجيبا.

ولكن نزعة من العصبية الغالبة قد أوغلت بهم فى مسالك التعسف كلما كانت المحامل الواضحة، التى يستدعيها السياق ويقتضيها التركيب، مخالفة لمذاهبهم الكلامية فى المعانى الاعتقادية؛ ونزعة من الغرور الذميم أركبتهم مركب ادعاء: أن آلة التأويل وقف عليهم، لا يحسن غيرهم أن يتعاطاها، بما اشتهر من براعة الشريف المرتضى التى شهدت بها مجالسه المشهورة أو أماليه.

فكانت هبة السنيين فى القرن الرابع حين استشعروا أن الآلات العلمية التى كان المعتزلة يختصون بها ليست وقفا عليهم، ولا هى

كفيلة بنصرة مذهبهم نصرة مطلقة كما يتوهمون، أو يوهمون، عاملا فى أن يتعاطوا مناهج التأويل والبحث والنظر، وأن يبرزوا معانى القرآن محللة مفصلة مثل ما أبرزها المعتزلة، أو خيرا وأتقن مما أبرزوها، بدون أن يكون ذلك مستتبعا نصرة الاعتزال، وتصحيح مذاهبه، بل إن فى المحامل الصحيحة والمباحث الرشيقة دفعا لما كانوا به يصولون.

فعلى هذه الهبة السنية أشرق فجر التفسير فى مستهل القرن السادس خطا نورانيا رفعه عاليا فى أفق الفكر الإسلامى الزمخشرى وابن عطية.

من عبد القاهر

إلى الزمخشري وابن عطية

منـذ بدأ أهل السنة يجاذبون المعتزلة أعنة البحث والنظر ، ويداولونهم ميادين الكلام والتأويل ، في أوائل القرن الرابع ، بدأ سلطان المعتزلة على التفسير العلمي يتضعضع ، ونفوذهم على مسالك التأويل يتقلص .

وزاد ذلك السلطان تضعضعا ، وذلك النفوذ تقلصا ، بانتزاع أهل السنة زمام فن آخر ما يتصل بتفسير القرآن ، من جهة ثانية ، اتصالا قد يكون أوثق من اتصال علم الكلام به من الجهة الأولى ونعني بهذا العلم : علم البلاغة .

فانه لم يكد لواء النبوغ في تقرير نكت البلاغة القرآنية يعقد على مجالس الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ حتى أنجم في أفق أهل السنة فتى شافعي أشعري ، من عباقرة علماء العربية هو . عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني المتوفى سنه ٤٧١ تمرس بكتب أبي علي الفارسي ، وتخرج على طريقته في النحو ، فألف شرحين على كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي ، وألف كتاب «العوامل المائة» في النحو

ثم التفت إلى ما وراء النحو : من أسرار العربية المتجلية فى تأليف الجمل على اعتبارات خصوصية ، تتفاوت فى الحس والقبول بحسب ما تزيد أو تنقص من الوفاء بمتممات المعانى ، بعد اشتراكها فى الوفاء بأصولها . وذلك ما كان الأدباء مستغرقين فى التنويه به واستقصاء مثله من لدن عبد الله بن المقفع إلى بشر بن المعتمر إلى سهل بن محمد السجستانى ، ثم إلى الجاحظ وابن المعتز ، فكانوا غير مستقرين على تمييز هـذا الفن باسم قار مصطلح عليه يعنون على ماهيته بدقة ، فربما سماه بعضهم « البيان » وسماه آخرون « البديع » وسمته طائفة ثالثة « صناعة الشعر » و « صناعة الـكتابة » وكثيرا ما تواردوا ، قصدا أو عرضا على تسميته « بلاغة » .

واتصلت بهذا الفن ، على ما هو عليه من نقص فى وضوح الجوهر ، نظرية إعجاز القرآن ، فقد استقرت عند المعتزلة من القرن الثالث على أنها أمر إيجابى يرجـع إلى ناحية من رقعة فن التعبير فيه ، فجعلها الجاحظ فى الأيجاز ، وجعلها الواسطى فى النظم وجعلها الرمانى فى البديـع ، وأصبحت بذلك مسائل البلاغـة من آلات الـكشف عن نظرية إعجاز القـرآن ، فأفتتن فى استعمالها المتـكلمون الأولون : وهم المعـتزلة ، حتى إذا أستقر

الكلام السنى على قواعـد العقيدة الأشعرية فى النصف الثانى من القرن الرابع ، عدل سريعا إلى تقرير نظرية الإعجاز على نحو ما كان يقررها عليه المعتزلة ، مستعملا الآلات التى سبق أن استعملها المعتزلة فى ذلك ، فكان الذى ربط بين فن البلاغـة وبين نظـرية الإعجاز . « اعجاز القرآن » ولـكنه لم يتمكن مـن ضبط جوهر البلاغة ضبطا يخـرجها عن المجال النقدى الذوق ، إلى المجال العلمى المنهجى وإن أشاد بما بين البلاغـة على ما يدركه الناس من معناها ، وبين إعجاز القرآن من ارتباط محـكم يجعل البلاغة مرجع الوجه الثالث من أوجه الإعجاز عنده وهو أهمها .

وتلك الثلاثة هى . الإعجاز الغيبى ، والإعجـاز العلمى والإعجاز البلاغى ، وقد حاول القاضى أبو بـكر الباقلانى ، على ذلك ، أن يفصل ما أجمله العلمـاء فى إعجاز القرآن ببلاغته ، فعدد الأقسـام ، ووسع دائرة النظـر ، ودار ولف بين فنون الـكلام وأساليبه ، وقارن الآيات بالفقر والأبيـات ، ولـكنه لم يستطع أن يفصح عن معنى البلاغـة وحقائق أبوابها ، بمـا يوضح المنهج لإدراك أعجاز القرآن من جهتها .

فجاء عبد القاهر الجرجانى يتم ما وقف عنده أبو بـكر الباقلانى واخرج عبد القاهر لذلك كتابه العجيب .

دلائل الإعجاز :

بين فيه جهات الحسن البلاغى وعلله ، ويضبطها فى قوالب محكمة من التعبير ، فجاء عمله عملا أساسيا منهجيا ، كشف به عن معنى الإعجاز البلاغى بصورة مبدئية نظرية تسمو على تتبع الجزئيات ، وترديد للقارنات والموازنات .

وقد أفصح عن مزية عمله هذا أى إفصاح حين قال فى الفصل الأول من كتابه : « لم أزل منذ خدمت العلم أنظر فى ما قاله العلماء فى معنى الفصاحة والبلاغة ، والبيان والبراعة ، وفى بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير للمراد بها ، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء ، والإشارة فى خفاء ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبىء ليطلب ، وموضوع الدفين ليبحث عنه فيخرج » ثم قال :

« وجملة ما أردت أن أبينه لك أنه لابد لكل كلام تستحسنه ، ولفظ تستجيده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة ، وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل » .

وقد أتى فى كتابه فصلا من بيان للمعانى وضبط مراجع اختلاف طرق التعبير عنها وبيان الصورة البلاغية فى إفادة للمعنى بالتركيب ما قوم به هيكل فن للمعانى ، وجعل كتابه كما أراده

من اسمه «دلائل» على أوجه الإعجاز، يهتدى بها الناظر، لا استقصاء، لما لا يمكن استقصاؤه من أوجه الإعجاز بالتفصيل.

فانفتح بهذا الوضع الجليل باب كان مغلقا فى أوجه متعاطى التفسير، وهو بيان الوجه البلاغى المعجز من كل تركيب قرآنى، وجعل ذلك الوجه ملاك المعنى المستفاد من التركيب، بحيث إن احتمالات المعانى تتفاوت قوة وضعفا على نسبة ما تتلاقى مع السر البلاغى المتمثل فى التركيب، أو تتجافى عنه، وذلك ما نادى به الشيخ عبد القاهر بنفسه حيث قال: «وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعان شريفة، ورأيت له أثرا فى الدين عظيما، وفائدة جسيمة ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل... ويربأ بك عن أن تكون عالما فى ظاهر مقلد، ومستبينا فى صورة شاك».

تزاحم على ولوج هذا الباب الذى فتح فى النصف الثانى من القرن الخامس جوادان سابقان من جياد حلبة التفسير العلمى: أحدهما من شرق آسيا، والآخر من غربى أوروبا، تعاصرا وسارا فى ذلك الطريق فرسى رهان، هما: العلامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمى، والإمام والقاضى أبو محمد عبد الحق ابن عطية الغرناطى الأندلسى.

ولد الزمخشرى سنة ١٤٦٧ أى فى حياة الشيخ عبد القاهر وعلى مقربة من وطنه وتوفى سنة ٥٣٨ .

وولد عبد الحق بن عطية سنة ٤٨١ وتوفى سنة ٥٤٢ على ما حققه ابن بشكوال .

فكانا متعاصرين ، يفرق بينهما فى الولادة أربعة عشر عاما يكبر بها الزمخشرى ابن عطية ، ويفرق بينهما فى الوفاة أربع سنين فقط ، سبق بها الزمخشرى أيضا ، وكان اطول عمرا من صاحبه .

وقد ثبت ضبط التاريخ الذى ألف فيه الزمخشرى تفسيره وهو سنة ٥٢٨ كما نص على ذلك هو نفسه فى نهاية الكتاب ، ولم يثبت نص على تاريخ تأليف ابن عطية تفسيره ، ولكن الذى يستفاد من مقارنة العمرين أن تفسير الزمخشرى ألف وسن ابن عطية ستة وأربعون عاما ، وهو مكتمل الأشد ، تام التكوين العلمى ، شهير المنزلة ، فلا يمكن أن يفرض أنه تخرج بالزمخشرى ، أو بنى على تفسيره ، لاسيما إذا لاحظنا ما أثبته ابن الابار فى ترجمة ابن عطية : أنه كان ، فى آخر دولة المرابطين ، كثير الخروج للغزو فى جيوشهم وذلك يرجح أن يكون تأليف تفسيره قبل هذا الدور الأخير من دولة المرابطين ، الذى هو الدور الأخير من حياة ابن عطية ، إذ كان تاريخ

وفاته سنة ٥٤٢ عين تاريخ انتهاء دولة المرابطين بالأندلس ، وقد أفاد ابن الابار أيضا بشأن تفسير ابن عطية : أن الناس كتبوه كثيرا ، وسمعوه منه ، وأخذوه عنه ، وذلك يقتضى مدة طويلة من حياته مضت بعد تأليف التفسير حصلت فيها كثرة الرواة بتتابع الطبقات ، فلذلك لا نفترض أن أحد هذين المفسرين اعتمد على الآخر واغترف منه بل نجزم بأنهما اعتمدا على أصول مشتركة واغترفا من منابع متحدة ، وذلك ما يسمح لنا بأن نضم أحد التفسيرين إلى الآخر على معنى المقارنة والموازنة بين أثرين مستقلين متحدين فى الموضوع والمنهج والعصر .

الكشاف

لعل ذلك المثل السائر الذى فاضت به الحكمة الفطرية (رب أخ لك لم تلده أمك) لم ينطبق يوما على متآخيين متناصرين ، على بعد الأواصر ، وتباين العناصر ، كما انطبق على ما بين اللغة العربية ذاتها ، وبين حبيبها وربيبها : فخر « خوارزم » جار الله أبى القاسم محمود ابن عمر الزمخشرى ، فلقد نشأ متيما بالعربية ، متفانيا فيها ، منقطعا لروايتها وتحقيقها وخدمة علومها ، مفضلا لها مناصرا لخصائصها ومعارفها ، ومحاربا المستنقصين قدرها من الشعوبيين ، معتزا بما نال من المعرفة فيها ، وشرف به من الانتساب إليها .

ولقد افتن فى تآليفه العجيبة بالتنويه بالعربية وفضلها ، وعجيب سرها وبارع حلاها ، وأتى من ذلك من خطبة كتابه العظيم فى النحو — كتاب المفصل — بلهجة قاصفة على الصادفين[1] عن العربية ، المتطلعين إلى تفضيل غيرها عليها ، والزهد عن علومها ، المحاولين اتخاذ لغة غيرها أداة لآدابهم ومعارفهم وأفكارهم ، ولقد أبدع الزمخشرى فى العربية : علما وذوقا ، ورواية ، وإنشاء ، فخلف ثروة عظيمة فى الأوضاع اللغوية ، مثل (أساس البلاغة) الذى

[١] غير الراغبين .

وضعه معجما على قاعدة التفريق فى كل مادة بين استعمالاتها فى المعانى الحقيقية الأصلية واستعمالاتها فى المعانى المجازية وهى غاية لم تصمد إليها همة غيره من قبله ولا من بعده .

وكتاب (الفائق) فى تفسير غريب الحديث ، وهو معجم للاستعمالات اللفظية العربية الواردة فى الأحاديث النبوية فتح به بابا واسعا فى لغة الحديث .

وكتاب (المستقصى) فى الأمثال .

ومن الأوضاع النحوية مثل كتاب (المفصل) الشهير الذكر الطائر الصيت ، الذى عكف الناس على شرحه ودراسته أكثر من ثمانية قرون ، فلم يجدوا به بديلا ، وكتاب (الأنموذج) وكتاب (المفرد والمؤلف) وشرح شواهد كتاب سيبويه .

والآثار الأدبية البارعة من عيون السجع ، ونصوص الحكم مثل (المقامات) و (ربيع الأبرار) و (الكلم النوابغ) إلى شعره الكثير البديع الذى جمعه فى ديوان ، فهذا التكون الأدبى الراسخ ، والمعرفة العربية الواسعة ، مع مقامه فى العلوم الإسلامية ، إذ كان إماما من أئمة المتكلمين على الطريقة الاعتزالية ، وفقيها من كبار الفقهاء على المذهب الحنفى ، وعلى ما سار من ذكره ، واشتهر من أمره ، بعد أن شاعت كتبه وقدرها العارفون حق قدرها ، أقبل أبو القاسم الزمخشرى

على تفسير القرآن فى أواخر سنة ٥٢٥ وقد عرف الناس مقامه فلقبوه (بالعلامة) ، وكان قد سافر من بلاده «خوارزم» ، فى شرق آسيا الوسطى فاستقر بمكة المكرمة بعد أن أقام بها أولا ثم فارقها إلى خوارزم ، ولذلك لقب (جار الله) فأقام هنالك بمكة فى عودته بمدرسة اختص بها واشتهرت به كائنة تجاه الكعبة المشرفة ، عند باب «أجياد» ، من أبواب المسجد الحرام ، وهنالك انقطع لتفسير القرآن تفسيرا على الطريقة العلمية : مبناه تحليل التركيب ، وبيان خصائصه ، واعتبار إعجازه على المنهج الذى مهده الشيخ عبد القاهر فى (دلائل الإعجاز) وأسلفنا الكلام عليه فى الحديث الماضى .

وكان مقام الزمخشرى من أهل طائفته المعتزلة ، مع ما هو معروف به من شدة التعصب ، يجعل مرجعهم إليه فى تفسير ما يدق فهم معناه من القرآن العظيم ، مدفوعا بما يمتاز به ذلك العصر بالنسبة إلى المعتزلة من اعتزاز موروث : بأنهم أهل البلاغة ورجال التأويل . يشوبه إشفاق عظيم من الشعور ، بأن هذا الاختصاص قد نوزعوا فيه ، أو أنه افتلت من أيديهم ، فكانوا يرجعون إلى الزمخشرى معتزين به منتهين إليه فيبرز لهم ، كما قال وصدق فى ذلك ، (الحقائق من الحجب) فيزيدهم ذلك اعتزازا وإكبارا ويفيضون فى الثناء عليه .

والإلحاح فى وضعه تفسيرا للقرآن جامعا يعتمدون عليه فى نصرة عقيدتهم بتخريج الآيات على مقتضى الطريقة البلاغية التى كانت أزمتها بأيديهم ، فكم ألح إخوانه عليه فى وضع تفسير شامل ، وكم تشفعوا إليه بعظماء فرقته ، وعلماء أهل نحلته ، وكان ذلك ، كما يعرف من تاريخ أوائل القرن السادس ، عند ابتداء تراجع أمر المعتزلة ، وسلوك فرقتهم سبيل الانقراض ، وإلى هذا يشير الزمخشرى نفسه عندما يذكر فى تفسيره : أن الإلحاح كثر عليه وهو بخوارزم ، ولما توجه تلقاء مكة المكرمة واجتاز بلاد الشرق العجمى والشرق العربى لم يزل يلقى فى كل بلد « من فيه مسكة من أهلها ، وقليل ما هم » متعطشين إلى إنجاز ذلك التفسير ، ونزل بمكة فى مقام إكرام واحترام من أميرها الشريف على بن حمزة بن وهاس فزاد إلحاحا عليه ، ودفعا به إلى إنجاز ما تعطش أصحابه إلى إنجازه ، فألف لهم تفسيره الذى سماه .

« الكشاف على حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل » .

واعتمد فى تصنيفه على ما يشعر به مكتملا فى نفسه من المعارف والملكات ، المعتمدة على التكون الأدبى اللغوى الصحيح . وأن المطالع لما تضمن إشارته إلى ذلك من كلامه فى خطبة الكشاف ليكاد يهز كلامه من عطفيه حتى يتمايل لتمايله معجبا كما قال أبو الطيب .

إن أكن معجبا بعجب عجيب

لم يجد فوق نفسه من مزيد

فهو يقول بعد التنويه بدقائق العلوم وعواليها : « ثم أن املأ العلوم بما يغمر القرائح ، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح ، من غرائب نكت يلطف مسلكها ، ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التفسير الذى لا يتم لتعاطيه ، وإجالة النظر فيه ، كل ذى علم كما ذكر الجاحظ فى كتاب: نظم القرآن ، لايتصدى أحد لسلوك تلك الطرائق ، ولا يغوص على شىء من تلك الحقائق ، إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن ، وهما : علم المعانى وعلم البيان ، وتمهل فى ارتيادهما آونة ، وتعب فى التنقير عنهما أزمنة ، وبعثته على تتبع مظانهما همة فى معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ﷺ ، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ جامعا بين أمرين : تحقيق وحفظ ، كثير المطالعات ، طويل المراجعات ، قد رجع زمانا ورجع إليه ، ورد، ورُدّ عليه ، فارسا فى علم الإعراب مقدما فى حملة الكتاب ، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقادها ، يقظان النفس ، دراكا للمحة ، وإن خفى شأنها ، متصرفا ، ذا دربة بأساليب النظم والنثر ، مرتاضا ،

غير ربض بتلقيح بنات الفكر،قد عرف كيف يرتب الكلام ويؤلف وكيف ينظم ويرصف ، طالما دنع إلى مضايقة ، ووقع فى مداحظه ومزالقه» وقد أتى فى تفسيره حقا — من مظاهر البراعة ، وآيات العلم الواسع ، والذوق الراسخ ، والقلم المتمرس ، ما زاده إعجابا به بعد انتهائه إذ قال فى وصفه بيتيه البديعين:

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد

وليس فيها لعمرى مثل كشاف

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته

فالجهل كالداء والكشاف كالشاف

فأصبح كتابه عمدة الناس على اختلافهم : بين مشايع له ، ومخالف ، وعلى وفرة مخالفيه ،وانقطاع مشايعيه ،يرجعون إليه على أنه نسيج وحده فى طريقته البلاغية الإعجازية ، وفى غوصه على دقائق المعانى وحسن إبرازها على طريقة علمية سائغة بتحليل التركيب وإبراز خصائصه واعتباراته .

على ما يكثر صاحب الكشاف من عنف على مخالفيه وما يتناوله به خصوصا أهل السنة والجماعة . من قدح ، وشتم ، وسب ، وتجهيل ، فإن ما جبل عليه أهل السنة ، وقامت عليه طريقتهم العلمية : من الإنصاف ، قد حملهم على الإغضاء على تلك المفوات

المخجلة ، والعورات الفاضحة ، فإنهم أقبلوا على دراسته وشرحه، وبنوا عليه عامة بحوثهم فى القرآن ، لا يخلو تفسير أو تأليف فى موضوع قرآنى من رجوع إليه ، واعتماد عليه . فابتدأوا أولا بإجمال معيار الإنصاف ، حيث كتب العلامة المصرى : ناصر الدين ابن المنير المالكى الإسكندرى كتابه : « الانتصاف » فبين مافى الكشاف من دعاوى اعتقادية ، وما سلك فى سبيلها من تخريج الكلام تعسفا أو التزاما لما لا يلزم .

ودخل تفسير الكشاف مباشرة فى صميم أصول الثقافة الإسلامية الأشعرية ، وعلا نجمه فى القرن الثامن، بإقبال أعلام من المدرسة الأعجمية الأشعرية : مثل شرف الدين الطيبى ، والقطب الشيرازى ، وسعد الدين التفتازانى ، فأصبح من يومئذ ركنا ركينا فى هيكل التخرج الإسلامى .

وهكذا انقرض المذهب الاعتزالى ، واندرج الزمخشرى وأهل فرقته فى البائدين ، واحتل الكتاب مكانه الذى هو أهل له مشاعا بين أهل القرآن، فكان، فى خلود جوهره وزوال عوارضه كما قال الله تعالى :

« فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض »[1] .

---

[١] سورة إبراهيم جزء من آية رقم ١٧ .

بين الزمخشرى وابن عطية

لقد سما تفسير ابن عطية إلى مساواة تفسير الزمخشرى مصافا ومكانتا ، فإنهما زيادة على اتفاقهما فى المعاصرة قد اتفقا فى المنهج العلمى الأدبى ، وتشابها بتشابه صاحبيهما فى تأسس ثقافتهما العامة على أساس الأدب واللغة .

ولكنهما وراء هذا الاتفاق يختلفان من أوجه عدة ينبغى الالتفات إليها لأحكام المقارنة بين التفسيرين العظيمين ، فكما اختلفا فى أن تفسير ابن عطية من آثار الشباب وتفسير الزمخشرى من آثار الشيخوخة ، فإنهما اختلفا اختلافا واضحا هو أقوى أثرا فى العمل العلمى وهو اختلاف يرجع إلى ثلاث جهات : أولاها أن ابن عطية مغربى والزمخشرى مشرقى ، وثانيتها من حيث أن ابن عطية سنى والزمخشرى معتزلى ، وثالثتها من حيث أن ابن عطية مالكى والزمخشرى حنفى ، ولكل من هذه الجهات أثرها فى ميزة من الميزات ، التى اختلف بها كل من التفسيرين عن الآخر بالإضافة إلى فارق السن ، وإلى فارق العربية والعجمة .

فمن حيث أن ابن عطية مغربى . تمكن من الرجوع إلى مصادر ما كانت فى متناول صاحب الكشاف ، أهمها تفسير مغربى أفريقى جعله ابن عطية مبنى تفسيره ، وأكثر دوران ذكره فى أثناء كلامه ، ولم يرد فى كلام الزمخشرى أى تعريج عليه ، وذلك هو تفسير المهدوى المسمى « التفصيل الجامع لعلوم التنزيل » فقد ذكره ابن عطية فى خطبة تفسيره ووصفه بأنه متقن التأليف ، أشار إلى الانتقاد على أسلوبه فى عدم تتبع الألفاظ ، وأن أسلوبه مفرق للنظر مشعب للفكر .

وذلك يتبين مما ذكره صاحب كشف الظنون من تفسير المهدوى : أنه فسر الآيات ثم ذكر القراءات ثم الإعراب . والمهدوى هذا من رجال القرنين الرابع والخامس ، أصله تونسى من المهدية ، تخرج بالقيروان على أبى الحسن القابسى ، ثم رحل إلى الأندلس وتوفى بدانية يوجد من تفسيره الآن جزآن بالمكتبة الظاهرية بدمشق ، ويوجد جزء بخزانة جامع الزيتونة الأعظم يقدر أنه منه ، ولكنه لما تقع مقابلته مع جزئى الظاهرية . فهذا مثال ظاهر ، لما اختلف بين ابن عطية والزمخشرى من المصادر .

وما سوى ذلك فمصادر مشتركة من تفاسير مشرقية وصلت إلى المغرب مثل تفسير الزجاج ، وتفسير أبى جعفر النحاس ، وتفاسير

مغربية وصلت إلى المشرق مثل تفسير مكى بن أبى طالب . ومن الجهة الثانية ، وهى اختلاف ابن عطية بكونه مالكيا عن كون الزمخشرى حنفيا . فإن ذلك أظهر بين التفسيرين فى استنباط الأحكام والاستدلال لها ما بين المذهبين المدنى والعراقى من اختلاف فى الفقه وفى مداركه ، وبين الطائفة الناشئة على ذلك من اختلاف فى المادة الفقهية ، واختلاف فى المنهج الاجتهادى ، على ما يتبع ذلك من اختلاف المصادر والمراجع عند كل من الطائفتين عنها عند الأخرى .

وأما الجهة الثالثة : وهى أهم الجهات كلها . أعنى جهة الاختلاف بالسنية والاعتزال ، فإنها ترتبط بما كنا مهدناه من أن اختلاف ما بين السنيين السلفيين ، والمعتزلة المتكلمين ، فى القرنين الثانى والثالث ، فى تأويل متشابه القرآن ، قد جعل من الطريقة العلمية الأدبية فى التفسير عونا للمعتزلة على الفوز بالنصر فى تلك المجادلات الكلامية ، فلما نشأت الطريقة السنية الكلامية وهى طريقة الأشعرى نازع السنيون المعتزلة ما كانوا مختصين به من التفسير البلاغى حتى انتزعه من أيديهم قهرا الشيخ عبد القاهر الجرجانى ، فأصبحت للأشاعرة طريقتهم التفسيرية البلاغية المتوجهة إلى مناقضة ما كان تاه فيه من المسالك مفسرو المعتزلة وتمحيص مخاريجهم ،

ومناقشة أساليبهم ، فأصبحت تفاسيرهم بحوثا تقويمية نقدية ، تمكنوا بها من جولة ظاهرة استكان لها المعتزلة فى القرن الخامس ، فتطاول الأشاعرة بانتصار علومهم ، واستكانة خصومهم .

فلذلك كان تفسير الزمخشرى فى المواطن الكثيرة التى يختلف فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنيين التزاما دفاعيا ، وكان تفسير ابن عطية فى تلك المواطن نقديا هجوميا ، فكان يمثل صولة الغالب العتيد على المنهزم المتراجع ، ولقد قوى هذا فى تفسير ابن عطية بما أضيف إليه من عاملى قوة بيانية يرجعان إلى شبابه وعروبته . فإن الشباب أفاده قريحة متقدة ونظرة حادة يتناول بهما موضوعه فى قوة وسرعة ومتانة إلمام فيأتى بيانه محبوكا منسجما . والعروبة أفادته طبعا أصيلا ، وسليقة صافية ففاض بيانه قويا هتافا سائغا سلسا . ولما اختلف عنه الزمخشرى بالشيخوخة والعجمة فإن أسلوبه البيانى قد جاء متثاقلا مفككا ، ومواضعه متفاوتة ، وتعبيره ثقيلا كزا ، ترهقه كلفة الصناعة ، مع نبوة الطبع .

ولذلك فلا بدع أن يوصف تفسير ابن عطية بأنه « محرر » لا سيما وقد دفع الشبه ، وخلص الحقائق ، وحرر ما هو محتاج إلى التحرير . وقد نوه بذلك فى مقدمته ، وشاعت عند الناس تسميته « المحرر الوجيز » وعلى ذلك بنى صاحب كشف الظنون تعريفه به ،

وإن كان مؤلفه لم يشر إلى تسميته . وهـو « وجيز » وبالنسبة إلى التفاسير التي سبقته . أما بالنسبة إلى تفسير الزمخشري ، فابن عطية اطرد نفسا ، وأكثر جمعا وتفننا ، فهو وجيز باعتبار طريقة عرضه المباحث ، لا باعتبار مقـدار جملته فالزمخشري أقل جمعا ، وإن كان أعمق غوصا في تحليل الـكلام ، ومن هنا نشأ ذلك الحكم المشهور ، المبني على دقيق المقارنة بين التفسيرين : وهو ما شـاع عند العلماء ، منذ قرون ، وأورده صاحب كشف الظنون مورد القول المأثور ، والأمر المشهور ، من أن « ابن عطية أجمع وأخلص ، والزمخشري ألخص وأغوص » .

الامام الرازى

إن الغلو الذى تورط فيه المعتزلة ، حين أفرطوا فى اعتماد الحكمة اليونانية والاعتداد بها ، فعاملوها معاملة المعارف اليقينية ، وأخذوها أخذ الحقائق القارة ، مع أنها ليست إلا نظريات افتراضية، وأحكاما متغيرة ، ومذاهب متباينة متناقضة ، قد كان غلوا له أثر سيء فى حياة الثقافة الإسلامية فى القرنين الثانى والثالث . فقد كان غلو المعتزلة فى الاعتداد بحكمة القدماء ، حاملا لحملة السنة ، وفقهاء الشريعة على أن يزوروا عن تلك الحكمة وعن أهلها . وأن يجنبوا القرآن والدين ، ما استطاعوا ، المساس بها وبهم ، فانحاز الدين جانبا، وانحازت الحكمة جانبا آخر .

وتقابلت العصبية بالعصبية . وثبت الدين مكانه والحكمة مكانها فلم يكن ذلك ساعدا للعلوم الحكمية بأن تتطور وتتقدم ، ولا للمعارف الدينية بأن تتفتق وتتوسع .

وعظم عند كل فريق من أهل المعارف الدينية حرصه على صيانة أمانته ، وإشفاقه عليها ، فابتعد حتى عن الأقربين إليه من أهل المعارف الدينية الأخرى ، فكان ذلك الانقسام الفكرى الهائل الذى

ساد القرن الثانى والقرن الثالث : ففصل الفقهاء عن المحدثين ، بل فصل من الفقهاء أهل الأثر عن أهل النظر ، وفصل الفقهاء والمحدثين معا عن الصوفية ، حتى أصبح اتصال الحكمة بالدين فى مجال علم الكلام منظورا إليه عند الفقهاء والمحدثين والصوفية نظرهم إلى الهجمة الغازية للدين ، والوثبة العادية عليه .

ولما كان سبق المعتزلة إلى تعاطى التفسير على الطريقة البلاغية الإعجازية ، قد صبغ ، إلى حد ما ، منهج التفسير العلمى بصبغة الاعتزال ، وأقام الفارق بين التفسير العلمى والتفسير الأثرى .

فإن انكسار حدة المعتزلة فى القرن الرابع ، بظهور الإمام الأشعرى ، وتضعضع حكمتهم المختلطة بانتصار الحكمة الصافية الناصعة للمحصة ، التى أقام الأشعرى قواعدها ، وظهور التفاسير العلمية على ذلك المنهج السنى ، كل ذلك قد هدأ من روع الفكر الإسلامى ، وألف قلوب النافرين من أهل الفقه والحديث والتصوف فبدأ ظنهم يحسن بالحكمة وأهلها .

وبدأت روح الخوف والإشفاق تضعف فيهم ، واطمأن أهل كل فن إلى ما بين يدى أهل الفن الآخر من خبرة فتمازجت العلوم تمازجا عضويا .

وأصبح كل منها عنصرا مقوما لوحدة ذلك الكيف الفكرى، الجديد باجتماع خصائصه الروحية والعقلية والمادية ، أعنى الثقافة الإسلامية .

فبرز فى القرن الرابع والقرن الخامس ، علماء جمعوا بين الفقه والكلام ، من المالكية والشافعية ، مثل القاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين والإمام المازرى وحجة الإسلام الغزالى .

وتأثر الفقه من ذلك إلى مدى بعيد جدا ، بالأوضاع الكلامية .

وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية فى كتاب « التقريب والإرشاد » للباقلانى وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين فكانت نقطة الاتصال بين التعاليم الشرعية وللمباحث الحكمية .

وامتاز القرن الخامس بتلاق الطرفين المتباعدين : وهما الحديث والكلام ، إذ ظهر فى القرن الخامس محدثون متكلمون منهم أعلام ازدان بهم المغرب العربى : مثل الإمام المازرى والقاضى أبى بكر ابن العربى والقاضى عياض .

فلم ينبلج فجر القرن السادس إلا والثقافة الإسلامية هيكل واضح للمعالم راسخ القواعد ، تتراص فيه المعارف الحكمية وللمعارف الدينية ،وتشد فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها ،كما هو مذهب الأشعرى ، لا على أنها مسيطرة عليها كما كان مذهب

المعتزلة ، وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ تدفقت ينابيعها الصافية فى كتب أبى على بن سينا التى كان إشعاعها فى مطلع فجر القرن الخامس .

كان هذا التسلسل العجيب للأحداث ، وهذه الحركة من الدفع والرد ، التى استمرت أكثر من ثلاثة قرون ، تأخذ فى خضمها ، على السواء ، العرب والأعاجم ، قد كانت تهيئه لأن يطلع فى منتصف القرن السادس كوكب عربى فى الأفق الأعجمى ، يكون قطب الاهتداء الذى توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وجهتها الواضحة المطردة ، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى فى أفلاك الحكمة الإنسانية العامة .

أليس هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازى المولود سنة ٥٤٣ والمتوفى سنة ٦٠٦ .

وهو عربى قرشى من سلالة سيدنا أبى بكر الصديق ، نشأ فى البلاد الأعجمية وعاش فيها . استقرت أسرته أولا بطبرستان ، وكان مولده فى مدينة الرى ، وهى العاصمة الكبرى يومئذ ، لبلاد العراق العجمى شرق سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى .

وقد بادت الآن ، وتوجد خرائبها على مقربة من مدينة طهران عاصمة المملكة الإيرانية .

وينسب إلى مدينـة الرى كثير من مشاهير العلماء فى فنون الثقافة الإسلامية ، وصيغة النسب إليها (الرازى على خلاف القياس).

ولذلك كثيرا ما يخطىء بعض الـكاتبين فيحسبون كلمة الرازى لقبا لشخص واحد ، فربما اختلط عليهم أبو بكر الرازى الفقيه الحنفى ، المعروف بالجصاص ، بأبى بكر بن زكرياء الرازى عالم الطب والـكيمياء ، وبمترجمنا الإمام فخر الرازى .

تنقل الإمام فخر الدين فى البلاد الأعجمية من الرى إلى خراسان ، إلى خيوة وبخارى ، وعامة بلاد ما وراء النهر ودخل البلاد العربية : العراق والشام ، كما استفدنا ذلك من تفسيره وإن لم ينص عليه أحد من مترجميه .

وكان أكثر استقراره وتدريسه بخوارزم وهى مدينة خيوة شرقى بحيرة قزوين، ثم استوطن مدينة هراة من البلاد الأفغانية وكانت وفاته فيها .

واكتمل حظه من مواد الثقافة الإسلامية فنشأ محلقا فى أفقها بجناحين : من اللغـة العربية واللغة الفارسية ، إذ أجادها ، وتمرس بآدابهما ، واكتملت ملـكته البيانية فيهما ، قال ابن خلـكان : « له اليد البيضاء فى الوعظ باللسانين العربى والفارسى » .

كان تخرجه فى أول أمره بعلوم الحكمة اليونانية ، ثم ضم إليها علوم الكلام ، والأصول ، والفقه على مذهب الشافعى ، وعلوم العربية ، فأصبح علما مفردا فى الجمع والمزج بين الفنون ، وسهولة هضم بعضها ببعض ، وبذلك علت سمعته وعظم صيته وتمكن من سلوك طريقة فى التأليف والبحث والعرض ، انفرد بها ، وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر ، فأصبحت طريقته المنهج الثقافى التعليمى الذى عم أقطار الإسلام ، وسرى فى لغات الثقافة الإسلامية كلها ، على توالى العصور . ومن هنالك أصبح معروفا بلقب (الإمام) إذا أطلق عند المتكلمين والأصوليين انصرف إليه .

وعلى تلك الطريقة البديعة صدرت كتبه الكثيرة الجليلة المفننة فى التفسير ، والكلام ، والأصول ، والفقه ، والنحو ، والأدب ، والفلسفة ، والطب ، والهندسة ، والفلك .

فكان بدروسه ومواعظه ، ومناظراته ، وكتبه مظهرا لرقى الثقافة الإسلامية ومتانة أسسها ، وحجة قاطعة على انتصار المبادىء الإسلامية فى كل ناحية من نواحى المعرفة ، اعتز الناس فى حياته شرقا وغربا بعجيب عبقريته وشدت إليه الرحلة وتفنن فى مديحه الشعراء ، واختص من بينهم بذلك شاعر الشام الرحالة شرف الدين ابن عنين ، وقد كان من تلاميذه بمدرسة خوارزم ، وهو الذى

يقول فى رثائه :

ماتت به بدع تمادى عمـــرها
دهـــرا وكان ظـلامها لا ينجلى
وعلا به الإســلام أرفع هضبة
ورسا سواه فى الحضيض الأسفل

وقد جعل الإمام الرازى غايته من تلك المنزلة العلمية العليا ، المتساوية الدرجات بين موارد الثقافة والمعرفة : أن يضع القرآن العظيم موضع الدراســة والبحث والتحليل على منهج يرى تفوق الحـكمة القرآنية على سائر الطرائق الفلسفية ، وانفرادها بهداية العقول البشرية إلى غايات الحـكمة ، من طريق العصمة .

وقد كتب فى وصيته التى أملاها عند احتضاره : « لقد اختبرت الطرق الـكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآنـــ ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجــلال لله ، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وماذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك الحقائق العميقة ، والمناهج الخفية » .

وعلى هذا الأساس من إبراز حكمة القرآن والبرهان على سموها وأمن مسلـكها أقام فخر الدين الرازى تفسيره الـكبير .

تفسير الامام الرازى

آمن فخر الدين الرازى بفكرة أشربها قلبه وهام بها لبه ، وهى أن الحكمة القرآنية أسمى وأسلم من جميع الطرائق الكلامية ، والمذاهب الفلسفية فانطلق يقرر فكرته للناس ، وينادى بها على رءوس الأشهاد . متحديا أهل المعارف الطبيعية والفنون الفلسفية ، بأن الذى اندرج فى القرآن العظيم من علومهم وفنونهم ، هو أعلى وأصلح مما يخوضون فيه ، ويتهافتون عليه .

وكانت الطريقة المثلى فى نظره ، لإدراك ما فى القرآن من أسرار حكمة ، ، وبث ما تضمنه من مطالب فلسفية وعلوم طبيعية ، إنما هى طريقته الكلامية المختارة المتبعة لمنهج الغزالى ، وإمام الحرمين ، والباقلانى وأبى اسحاق الإسفراينى ، والإمام أبى الحسن الأشعرى ، فذلك كان يرى : أن الطريقة الأخرى ، وهو طريقة المعتزلة ، هى التى عطلت القرآن عن أن تفيض على الناس عيونه الحكيمة وأن المعتزلة لما آمنوا بالحكمة اليونانية ، حجبوا عن الوصول إلى أسرار القرآن ، فأصبح مبلغهم فى تفسيره ، تحقيق أعاريبه ، وتحليل تراكيبه ، وبيان ما اشتمل عليه : من بديع النكت ، وبليغ الأساليب ، على نحو

أبرز عليه الزمخشرى تفسيره الكشاف ، وقبله أبو إسحاق الزجاج ثم الشريف المرتضى ، فاستقر حكمه أخيراً على أنه : ما دام المعتزلة مستحوزين على طريقة التفسير النظرى ، وما دام أسلوبهم مسيطرا عليه ، فإن القرآن لا يزال محجوبا عن أفكار أهل المدارك الحكيمة ، يحول بينهم وبين لبه بحوث فى القشور النحوية ، وتقارير القوالب البلاغية ، هنالك ناشد نفسه ، وناشد الناس ، أن يغوصوا على منابع القرآن ليفجروا منها سيولا فياضة يستطيعون أن يغترفوا منها حكمة صافية : هى روح الهداية التى جاء القرآن ينير بها العقول ، ويشرح لها الصدور .

ولاقت هذه الدعوة استغرابا وإنكارا ، فأصبحت نظريته محل بحث ، ومجال أخذ ورد ، بينه وبين معاصريه من المتعجبين والمخالفين . وانتصب الإمام الرازى يبرهن على نظريته ويستدل لها ، ويضرب عليها الأمثال ، حتى جرى فى بعض دروسه يوما مثال مضروب على ما حيل بين الناس وبين عوالى الحكمة القرآنية ، فادعى أن سورة الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط من فرائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فزاد الناس استغرابا لتلك الدعوة ، ولجاجا فى معارضتها وحملوا ذلك كما يقول هو بلفظه : (على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى ، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى) .

فاضطره ذلك إلى أن يبرز في معرض التطبيق ، ما كان يقرره في حيز النظر . وأقدم على تصنيف كتاب في تفسير سورة الفاتحة : استهله بمقدمات ذات خطط منهجية تنتهي إلى إثبات أنه لاعجب في أن تستنبط تلك المسائل الكثيرة ، من الألفاظ القليلة فأخذ مثلا قوله تعالى : « رب العالمين » ويبين أن الوجود ليس محصورا في العالم الذي ضبطت أحواله المخارف الإنسانية ، لأن الخلاء الذي لا نهاية له خارج هذا العالم ، صالح لأن يشتمل على الآلاف من العوالم الأخرى وأن يحصل في كل واحد من تلك العوالم ، مثل ما حصل في عالمنا هذا وأعظم وأجسم من ذلك وأنشد قول أبي العلاء المعري :

يا أيها النـــاس كم لله من فلك
تجري النجوم به والشمس والقمر
هـــين على الله ماضينا وغابرنا
فما لنا في نواحي غـــيره خطر

وإن الإنسان لو ترك تلك العوامل واقتصر على أن يحيط علمه من هذا العالم فقط ، بعجائب المعادن ، وأن يعرف عجائب أحوال النبات ، وعجائب أقسام الحيوانات لنفذ عمره في أقل القليل من هذه المطالب ، فلاينتهي إلى غورها ، مع أن ذلك كله بعض قليل مما يندرج تحت قوله : « رب العالمين » وانتهى من هذه البراهين التمهيدية إلى

أن سورة الفاتحة مشتملة على مباحث لانهاية لها ، وأن القول بأن تلك المباحث عشرة آلاف ليس إلا تقريبا للأفهام من السامعين ، لأنها فوق ذلك بكثير .

وبعد تأصيل تلك القواعد المبدئية ، تناول سورة الفاتحة ، مبتدئا بتفسير الاستعاذة والبسملة . ومتتبعا السورة بالتحليل وتقليب الأوجه ، وبيان معاقد المعانى وطرق استنباطها ، حتى أخرج فى تفسير سورة الفاتحة وحدها كتابا جليلا .

وبالانتهاء من هذا الكتاب المخصوص بسورة الفاتحة شرع فى تأليف كتاب آخر فى تفسير سورة البقرة ، على تلك الطريقة نفسها ، ثم اطرد بتنقل من سورة إلى سورة على ترتيب المصحف الشريف جاعلا تفسير كل سورة كتابا مستقلا ، وسائرا فى تفسير السور كلها على المنهج الذى وضعه فى تفسير سورة الفاتحة ، وكأنه استغنى بالمقدمات التى مهد بها لتفسير سورة الفاتحة ، عن العود إلى بيان منهجى فكان يتناول كل سورة افتراعا ، مبتدئا ببيان الفوائد المستنبطة من أول كلام فيها . غير أنه فى أثناء سورة الأعراف ، لما بين تفسير قوله تعالى : « يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » .

لما تكلم على حركة الأفلاك وصورها ومدى حركات الكواكب الثابتة واستهمر استغراب المطالع جلب تلك المسائل المغرقة فى علم الهيئة والفلك ، فوقع له أن عاد الى التنويه بمنهجه ، والتعريض بأصحاب التفاسير الآخرين ، بكلام لو وضع فى أول الكتاب لكان أبلغ مقدمة له ، ببيان منهجه وغايته ، حيث قال : « ربما جاء بعض الجهال والحمقى ، وقال : إنك أكثرت فى تفسير كتاب الله تعالى من علم التهيئة والنجوم ، وذلك على خلاف المعتاد . فيقال لهذا المسكين : « إنك لو تأملت فى كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته » .

وقرر ذلك وجوه : اعتمادا على أن الله تعالى ملأ كتابه الحكيم بمثل تلك الاستدلالات الكونية ، وبين فى ذلك من عجائب الخلقة ، ومدح المتفكرين فيها وأن الناس فى ذلك التفكر على درجتين : منهم من يكتفى بالاستدلال الإجمالى ، ومنهم من يسمو إلى الاستدلال التفصيلى ، وأن لكثرة الدلائل وتواليها أثراً فى تقوية اليقين ، وإزالة الشبهات . وختم هذا البيان بقوله : « فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار ، لا لتكثير النحو الغريب ، والاشتقاقات الخالية عن الفوائد ، والحكايات الفاسدة . نسأل الله العون والعصمة » .

وببيان هذا المنهج ، الذى سار عليه الإمام الرازى ، يتضح أن إعجاز القرآن كما كان غير محصور فى وجه إعجاز البلاغى ، وإنه يتجلى فى أوجه أخرى غيره : منها الإعجاز العلمى والإعجاز الغيبى ، على ما صرح به القاضى عياض فى الشفاء ، وعلى ما أشار إليه من قبل القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن ، وأنه إذا كان تفسير الزمخشرى قد تكفل ببيان وجه الإعجاز البلاغى ، فإن معظم ما يرجع إلى الوجهين الآخرين من الإعجاز لم يتكفل به الا تفسير الرازى ، وذلك ما تمم به حجة إعجاز القرآن جميع أهل العقول والمعارف ، من العرب وغيرهم ، وينادى به برهان إعجاز القرآن فى عموم اللغات .

وإذا كان بعض الناس لم يزل فى شك من القيمة السامية لهذا التفسير ، فإن كلمة قديمة لاكتها الألسن ، قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك . وذلك ما راج فى مجالس العلماء ، قديما وحديثا ، من أن « تفسير الرازى قد اشتمل على كل علم الا التفسير » .

فإنها كلمة صدرت عن غير روية ولا تحقق ، وانبنت على مقارنة سطحية بما أشار اليه فخر الدين نفسه : من تلك الطريقة المألوفة التى التزمت فى التفسير من قبله وهى طريقة تحليل التركيب

والغوص على مناحى الاستنباط منه . وإنها لا محالة طريقة جلية لا غنى عنها لطالب التفسير على وجهه الأكمل . ولـكنها ليست هى كل التفسير ، بل نستطيع أن تقول : إنها تدخل فى مقدمات التفسير لا فى نتائجه . وقـد نوهنا ، فيما مضى ، بتفسير الـكشاف تنويها عظيما . ولـكن ذلك لا يحملنا على أن نتعصب لطريقة الـكشاف على ما فيها من إتقان وإبداع ، حتى نغض من منزلة تفسير الفخر الرازى ، كما يطمح فى الغض منها كـثير من المتعصبين لتفسير الـكشاف . ولعـل الإمام الرازى ، قد اعتبر الناحية اللفظيـة من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة ، فى التفاسير الأخرى ، فجاء يوله عنايته الغاية المقصودة من ورائها ، التى وقفت دونها همم المفسرين . لاسيما وقد وضع كتابه كما بيننا ، لغرض إقناعى معين .

على أن الفخر الرازى لم يكن فى ما أورد من مسائل العلوم جالبا إياها على وجه الاستـكثار والاستطراد ، وإنما هو سائر فى ذلك على طريقة قويمة ، تسير على اعتبار أن المطلوب الأول ، إنما هو معنى الآية ، إذ يأخذ فى بيان مفادها الأصلى ، موقفا على محـل استخراجه من التركيب بحسب قوانين العربية ، ونكت بلاغتها ، مقتصدا فى ذلك غـير مسرف ، ثم يذهب فى تربيـة ذلك المعنى وتوسيعه ، مذهب الإبانة والتفصـيل ، مجتهدا فى ربط أوصـال

الكلام ، وإحكام تسلسل المعانى ، والتنبيه على تولد بعضها من بعض ، حتى تنتهى بذاتها إلى المساس بمطالب حكمية ، ومسائل علمية ، يسوقها حينئذ على أنها حلق متممة سلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآنى ، على أحكم وجه من الربط .

فاذا كان الدارس المتخصص المكين فى علوم العربية يهمه أن يتوسع فى تحليل التركيب يسلك من ذلك إلى التوسع فى تحرير المعانى ، فإن تفسير الزمخشرى ، وتفسير الرازى ، يتكاملان لديه .

أما صاحب المنزلة الثقافية المطلقة ، من غير المتخصصين فى علوم العربية ، فإن مفزعه لا يكون إلا إلى الرازى وحده ، وله فى فخر الدين غنيـــة .

تصحيح نسبة التفسير

إلى الإمام الرازى

كانت الأيام تعقد الجسر الواصل بين حد القرن السادس والقرن السابع ، أما انتصب الإمام فخر الدين الرازى يخرج للناس تفسيره العظيم . وقد جاءت نصوص هذا التفسير بذاتها ، مشتملة على ضبط التواريخ التى تم فيها تفسير سورة سورة من القرآن العظيم ، كما كنا بينا من أن هذا التفسير مجزء فى أصله على السور على معنى أن تفسير كل سورة كتاب قائم بذاته .

ولكن هذا العمل لم يشمل باطراد عامة السور ، فبعضها ختم ببيان الزمان ، وبعض آخر اشتمل على بيان الزمان والمكان معا ، بل جاء فى ختم بعضها تفصيل ظروف خاصة كانت تحيط بحياة المؤلف

وأن الذى جاء مضبوطا من ذلك ليمتد من سنة ٥٩٥ إلى سنة ٦٠١ فهو لم يؤرخ ختام سورة الفاتحة ولا ختام سورة البقرة ، وإلى ما أرخ ختام سورة آل عمران إذ جاء فى آخر الكلام عليها ما نصه : قال الإمام رضى الله عنه : « تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ومضى فى سور عشر بعدها سائرا على هذه السنة ، فقال فى آخر

الـكلام على سورة النساء : «قال المصنف : فرغت من تفسير السورة يوم الثلاثاء ثانى عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ثم تخلفت العادة فى آخر سورة الأنعام وآخر سورة الأعراف ، وعادت فى آخر سورة الأنفال باحتفال أكبر إذ جاء فى ختامها : « تم تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقه يوم الأحد فى رمضان سنة إحدى وستمائة فى قرية يقال لها «بغدان» ونسأل الله الخلاص من الأهوال وشدة الزمان وكيد أهل البغى والخذلان إنه الملك الديان وصلاته وسلامه على حبيب الرحمان محمد المصطفى صاحب المعجزات والبرهان » واستمرت هذه العادة متتابعة غير منقطعة فى السور التى جاءت بعد ، ففى آخر سورة التوبة : « تم تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر وفرغ المؤلف رحمه الله من تفسيرها يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمائة والحمد لله وحده والصلاة على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين » .

وكذلك سورة يونس وسورة هود وسورة يوسف وسورة الرعد وسورة إبراهيم وسورة الحجر، وبانتهاء سورة الحجر انقطعت تلك العادة فلم يرد فى آخر سورة بعدها، من سورة النحل إلى سورة الناس تاريخ الانتهاء من سورة منها ، وكان آخر تلك التواريخ شهر رمضان سنة ٦٠١ أى قبل وفاة الإمام الرازى بخمس سنين . ويظهر

من صريح التواريخ التى ثبتت فيما ثبتت فيه من السور أنه لم يكن متبعا فى تفسير السور ، سابقها ولاحقها ، ترتيبها فى المصحف ، إذ كان تاريخ الانتهاء من سورة الأنفال وسورة التوبة رمضان سنة ٦٠١ وتاريخ الانتهاء من سورة يونس وهود بعدها شهر رجب ، وتاريخ الانتهاء من سورة يوسف والرعد وإبراهيم ، وهى متأخرة ، شهر شعبان ، وقد اختصت الأربع السور الوسطى منها وهى يونس وهود ويوسف والرعد ببث المؤلف عظيم أحزانه لحدث جلل نزل به وهو وفاة ولده .

وأول ما ابتدأ هذا البث فى ختم سورة يونس إذ قال : « يقول جامع الكتاب : ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الأصم رجب سنة إحدى وستمائة وكنت ضيق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد أفاض الله على روحه وجسده أنوار المغفرة والرحمة وأنا ألتمس من كل من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين ، أن يخص ذلك المسكين بالدعاء والرحمة والغفران والحمد لله رب العالمين ، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين » .

فلم يزل يردد بثه وحزنه لذلك المصاب مسترحما مستغفرا

فى أثناء السور وفى خواتمها منشدا الأشعار فى رثائه ملحا فى سؤال للطالعين الدعاء للوالد والولد .

وكذلك شأنه فى غير موضع من تفسيره يذكر من أحواله فى مناظراته ورحلاته ويشير إلى خصائصه ، من اسمه واسم أبيه وظروف حياته ، ما يطور شيئا كثيرا من سيرته ولا يبقى شكا فى أن صاحب ذلك التفسير هو الإمام محمد بن عمر الرازى ، فقد سمى نفسه فى أثناء سورة الأعراف عند قوله تعالى : « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات » الآية فقال : « قال محمد الرازى » وذكر اسم والده عمر فى مباحث البسملة مسندا عنه حديثا بكلام للإمام أبى القاسم القشيرى ، قائلا : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر يقول سمعت الخ . . . » .

وذكر رحلته إلى خوارزم ومناظرة جرت له هنالك ، فى سورة آل عمران فى تفسير قوله تعالى : « فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم الآية » قال : « اتفق لى حين كنت بخوارزم أن أخبرت أنه جاء نصرانى يدعى التحقيق والتعمق فى مذهبهم فذهبت إليه وشرعنا فى الحديث » ، وساق جدله فى مسألة ألوهية للمسيح ، والسؤال على بطلان ذلك بأوجه قال فى ختام تقريرها : « وعند

ذلك انقطع النصرانى ولم يبق له كلام » وقال فى تفسير تلك الآية نفسها : « كان فى الرى رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصى وكان معلم الاثنى عشرية وكان يزعم . . . » .

هذه كلها شواهد على ما بين هذا التفسير وبين حياة الإمام الرازى من ارتباط ، فهو محمد بن عمر الرازى عاش فى الرى ، ورحل إلى خوارزم وناظر أهل الفرق وأهل الأديان ، وكان حيا فى التواريخ التى وردت فى التفسير وهى ما بين سنة ٥٩٥ وسنة ٦٠١ بحيث لو فرضنا أن باحثا من ذوى الأهلية وقع بين يديه هذا الكتاب ولم يأته منسوبا إلى مؤلف لتوصل من دراسته وفحصه إلى معرفة مؤلفه ، فجزم بنسبته إلى الإمام الرازى ، ولذلك لم يكن من العلماء ، أمام هذه الشواهد ، إلا الجازم بأن الكتاب من وضع الإمام الرازى .

زيادة على ما اشتمل عليه : من طرائق فى البحث والبيان ، إلى مذاهب عرفت بنسبتها إلى الرازى ، وبسطت فى كتبه الحكمية والكلامية والأصولية ، ومن ولع بتتبع تفاسير ومناقشتها من آثار العصابة التى لم يزل الرازى يتتبع مقالاتها ويهتم بمناقشة مذاهبها : وتلك هى تفاسير المعتزلة التى وضعت من تفسيرنا للبحوث فيه موضع الاعتناء بالنقل والتتبع والتمحيص : مثل تفسير الزجاج ، وتفسير الزمخشرى ، وتفسير القاضى عبد الجبار ، وتفسير القاضى أبى مسلم الأصفهانى .

وزيادة على ما اشتمل عليه من أقـوال وتنويه برجال عرف الإمام الرازى بما تقتضيه نسبته منهم من اعتماد عليهم وتنويه بهم ، وبخاصة إمام الحرمين والغزالى من المتكلمين ، وأبى على ابن سيناء من الحـكماء .

ولقد ناقش مرة الغزالى فى نزع نزعه غريب عن طريقته ، فصوب القول فى ذاته ، واستبعد حمل الآية عليه فى قوله تعالى : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا » من سورة الأنعام وابتدأ حكاية القول مداعبا حجة الإسلام بقوله : « تفلسف الغزالى فى بعض كتبه وحمل الـكوكب على النفس الناطقة الحيوانية » . وكان يعرض بأن الغزالى وقع فى منهج الحـكماء الذى عابه عليهم ، وما أشبه ذلك بمداعبات القاضى أبى بـكر بن العربى لأستاذه وحبيبـه الإمام الغزالى فى ما سلك فيه مسالك لا تتفق مع المبادىء التى دعا اليها وشنع على المخالفين فيها .

وإن وراء هذه الشواهد كلها لقوادح بعثت ولم تزل تبعث كثيرا من العلماء على الإمساك دون الجزم بأن التفسير بأكمله من تحرير الإمام الرازى، والوقوف من هذه القضية موقف الاختيار .

وإن تلك القوادح لتتلخص فى نظرنا فى ما اشتمل عليه الـكتاب

فى مواضع ، من إسناد الـكلام إلى الإمام الرازى إسناد ناقل عنه .
فقد تكرر أن ورد فى التفسير « قال الإمام » أو « قال المصنف » .
ووقع قرن ذلك فى مواضع بتنويه وتحلية من شأنها أن تصدر
من غير المتـكلم عن نفسه ، ففى آية الصدقات من سورة التوبة :
« قال المصنف الداعى إلى الله رضى الله عنه ، هذه الآية لا دلالة فيها
على قول الشافعى » . . .

وفى قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون
الله » من سورة التوبة أيضا : « قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين
والمجتهدين رضى الله عنه . . . » وأمر هذا القادح هين إذ يجوز أن
يكون إدراجا فى صلب كلامه وهو شائع بكثرة فى الـكتب يقع من
طرف الرواة ومن طرف الناسخين ، مع جواز أن يكون المنوه به
فى المثال الأخير غير الإمام الرازى ، وأن يكون الرازى حاكياً
ذلك الـكلام عن بعض شيوخه مثل البغوى .

لو لم تكن هنالك مثل أدخل من تلك فى معنى القادح : مثل ماورد
فى سورة الواقعة فى قوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » من عبارة
بالغة الغرابة وهى قوله : « المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام
فخر الدين رحمه الله فى مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها » ثم قال :

« وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين - رحمه الله - بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه ».

وجمعاً بين الأدلة الناشئة من اعتبار الشواهد والناشئة من اعتبار القوادح مال كثير من المحققين إلى تتبع المواقع التي بدت فيها القوادح ، فوجدوها منحصرة في أماكن متأخرة في الترتيب عن التي ظهرت فيها الشواهد ، فجزموا بأن أول الكتاب من وضع الرازي وأن آخره من إكمال غيره واعتضدوا لذلك بأن الأقربين إلى عصر الرازي من مترجميه ذكروا أنه لم يكمله وفي مقدمتهم ابن خلكان وقد عين صاحب كشف الظنون اثنين ذكر أن أحدهما صنف تكملة له ، وذكر أن الآخر أكمل نقصه ، ويظهر أن التكملة كتاب مستقل ولكن إكمال النقص هو الأجدر بأن يحمل على ما اتصل بوضع الرازي ، وذلك ما نسبه صاحب كشف الظنون إلى القاضي شهاب الدين الخوبي الدمشقي المتوفى سنة ٦٣٩ وهو قريب عهد من الإمام الرازي ، ولا يبعد أنه من تلاميذه ، والذي يبدو في نظرنا فيصلا بين ذلك كله : أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه ، فأقبل على تصنيفه وتحريره ، وألحق في ذلك الفرع بالأصل . فالكتاب بروحه هو

للرازى كله وبتحريره هو من وضعه فى الأول ووضع تلميذه الخوبى فى الآخر . على أن تحقيق محل الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع ، لاسيما وبين يدينا أدلة على أن تفسير الرازى قد كان ذكره شائعا ونصه مفقودا فى أوائل القرن الثامن ببلاد العجم كما ورد ذلك فى كلام للإمام شرف الدين الطيبى فى حاشيته على الكشاف نقلا عن والده ومن ذلك يستقرب أن مطلع النص التحريرى للكتاب إنما كان من الشام ، موطن الشهاب الخوبى بحيث لم ينتشر فى أقصى بلاد العجم إلا فى القرن الثامن .

تفسير البيضاوى

كان فخر الدين الرازى ، بتفسيره الكبير : « مفاتيح الغيب » فاتحا كبيرا : تهجم بمداركه القوية على مجال علم التفسير فوجده مجالا مملوكا لطائفتين من أهل الثقافة الإسلامية ، منحصرا تحت سيطرتهم ، هما : طائفة المحدثين ، وطائفة الأدباء ، يتجاذبونه بينهم ، متنازعين تارة ، ومتقاسمين أخرى، فشن غارته ، على المحدثين وعلى الأدباء جميعا ، وانتزع الميدان منهم انتزاعا وغلابا فساد عليه وحازه متصرفا فيه ثم استحقه وأورثه أخلافه من بعده : رجال الأصلين : أصول الدين ، وأصول الفقه .

فاصطبغ علم التفسير من هذا الاستحقاق بصبغته الجديدة ، فى مطلع القرن السابع ، إذ تقرر ثبوته لأهل الحكمة الدينية وارتفع عنه امتلاك أهل الحديث وأهل العربية ، وبذلك اتجهت كتب التفسير وجهة جديدة ، وضعت العلم فى نصاب غير الذى كان موضوعا فيه ومكنت منه أيديا لم تكن هى المتعاطية له من قبل فنشأ له من اختلاف النصاب ، واختلاف المتعاطين ، وضع اختلف به عن وضعه السابق اختلافا بينا ، وتطلب هذا الوضع معارض ومجالى

يتمثل فيها الكيان الجديد الذى ثبت للتفسير فى وضعه الجديد :

فكانت تلك المعارض والمجالى هى التفاسير التى ابتدأ ظهورها متسلسلة متواصلة ، فى أثناء القرن السابع ، وأبى الله إلا أن يكون مطلعها من ذلك الأفق الزاهى بكواكب التفاسير ، على الوضع السابق ، وهو الأفق المشرق الأعجمى ، إذ كان ابتداء مطلعها هنا من مدينة تبريز فى الشمال الغربى للبلاد الإيرانية على يد القاضى ناصر الدين البيضاوى .

كان البيضاوى ناشئا على تلك الطريقة الفقهية الشافعية : المخططة على منهج الجمع بين عناصر الثقافة الإسلامية ، تخطيطا أصله الجمع بين أصول الدين وأصول الفقه ، وضم علوم العربية والأدب إلى علوم الشريعة والحكمة .

أصله من شيراز ، فى جنوبى إيران ، وبها كانت نشأته العلمية الأولى ، وبها تخرج فى الفقه والأصول والأدب والمنطق والحكمة ، على الأسلوب الأعجمى الذى يجمع بين العلوم المختلفة بالترقى فى درجاتها المتقابلة ، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقا يهدف إلى تكوين الملكة العامة ، المتصرفة بالتحصيل ، والتحليل

والاستنتاج والبحث فى العلوم ، على نسبة واحدة ، وتحرير قوالبها التعبيرية ، على منهج متحـد ، وأسلوب مطرد .

فدرج البيضاوى وراء الغزالى ، والإمام الرازى ، والأرموى ، وأخرج على طريقتهم ، وفى ظل ما سبق من تآليفهم ، تآليفـه المشهورة السائرة وهى : «الغاية القصوى فى دراية الفتوى» مختصر معتمد فى فروع الفقه الشافعى ، اعتنى به فقهاء الشافعية ، وكثرت شروحهم عليه .

وكتاب « طوالع الأنوار » فى علم الكلام وهو مشهور شهرة ذائعـة ، وكتاب « المصباح » فى الكلام أيضا مشهور مشروح ، وكتاب « المنهاج » فى أصول الفقـه ، واسمه : « منهاج الوصول إلى علم الأصول » وهو عظيم الشهرة ، واسع الرواج ، كتب عليه كثيرا من عصر تأليفه إلى القرن الحاضر ، ولم يزل عمدة الدراسة فى أصول الفقـه منذ القرن الثامن إلى اليوم . وشرح البيضاوى كتاب « مصابيح السنة » للبغوى شرحا ذكره السبكى فى طبقات الشافعية ، ومنلا كاتب جلبى فى كشف الظنون .

ولما كان تفسير القرآن ثمرة طول المراس لمختلف مواد الثقافة الإسلامية . ومؤسسا بالخصوص على الضلاعة فى أصول الدين وأصول

الفقه ، على ما بناه الإمام فخر الدين الرازى ، فإن القاضى البيضاوى قد أقبل على تفسير القرآن فى الحقبة الأخيرة من حياته : حقبة الاستقرار فى تبريز ، بعد الانتقال إليها من شيراز وهى الحقبة المتصلة بموته ، وقد كانت وفاته فى تبريز سنة ٦٨٥ فإذا لاحظنا بالاعتماد على ما أفاده السبكى فى الطبقات ، ومشى عليه صاحب كشف الظنون : إن انتقال البيضاوى إلى تبريز كان بعد أن تقلد منصب قاضى القضاة فى شيراز ثم صرف عنه ، فإن هذا يقتضى أن الانتقال إلى تبريز قد كان حوالى سنة ٦٥٠ ، وبذلك يكون تأليف تفسير البيضاوى فى النصف الثانى من القرن السابع بمدينة شيراز .

وقد اعتمد البيضاوى فى دراسته القرآن العظيم لتحرير تفسيره على التفسيرين العظيمين : وهما تفسير الكشاف للزمخشرى ، والتفسير الكبير للفخر الرازى ، فجعل اعتماده فى بيان الألفاظ والتراكيب وتحليل المبانى لاستخراج نكت المعانى على تفسير الكشاف ، واعتمد فى إبراز روح الحكمة القرآنية وعرض نظرياتها من نواحى الفلسفة وأصول الدين وأصول الفقه على المرجع فى ذلك وهو تفسير الإمام الرازى .

وقد رأينا أن البيضاوى كان يتوخى اتباع الرازى ويتوخى مسالكه فى عامة تأليفه ، واعتمد فى تحرير المعانى الذوقية ، واستجلاء نكت الإشارات إلى دقائق المعارف على تفسير الراغب الأصفهانى ، من مشاهير المفسرين من أهل السنة فى القرن الرابع ، وهو كتاب « مفردات القرآن » المطبوع المشهور وإن كان المؤلف واحدا .

وحلل البيضاوى فى تفسير ما جمع من أفكار المتقدمين وبحثها ونقدها واستخرج منها أحكاما ، واستظهارات شخصية ، وأبدع فى كثير من الأحكام والاستظهارات ، ما استقل به وانفرد بتحقيقه ، وربما جمع الأوجه المتعددة والاحتمالات المختلفة ، فرتبها بحسب الرجحان وأشار إلى ما هو المعتمد منها ، وما هو ضعيف أو مردود ، وسبك تلك الأنظار البعيدة ، والتحارير العالية سبكا دقيقا رقيقا ، بناء على تنقيح العبارات وضبطها وتهذيبها واختصارها الاختصار المحكم ، القابل للبسط والإيضاح ، على ما هى الطريقة المختارة المسلوكة يومئذ فى تحرير العلوم ، وهى المشتهرة عند العلماء « بالطريقة الأعجمية » .

ومن هنالك أصبح تفسير البيضاوى : بمحتواه ، ومنهجه ، وأسلوبه ، أثرا سامى القيمة أسدى به القاضى يدا بيضاء للباحثين

والدارسين ، إذ قرب منهم المستعصى ، وجمع له المتفرق ، وضبط لهم تحرير غير المحرر ، وسمى كتابه هذا « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » .

فأحله الناس منذ بروزه واشتهاره ، فى النصف الثانى من القرن السابع ، محل الاعتماد والإقبال ، وعكفوا عليه عكوفهم على المرجع الأصلى للتفسير ، إذ امتاز بالجمع بين التفسيرين المتكاملين اللذين لا يستغنى الدارس المتقن ، والباحث المستبحر ، بأحدهما عن الآخر ، وهما : الكشاف ، وتفسير الرازى ، بما أفاد بالنسبة إلى الكشاف من ضبط مقاصده البيانية على مصطلح واضح مألوف ، ثم من تخليصه من النزعات المذهبية الاعتزالية التى ينزع الزمخشرى إليها وإن كان قد ساير صاحبه الكشاف فى أمور عدها المعلقون عليه عداً لمآخذ لكونه جرى فيها على خلاف الأصول الأشعرية ، ولم يخلص فيها كلام الكشاف من نزعته الاعتزالية .

أما بالنسبة إلى الإمام الرازى فقد أفاد فيوضه المتدفقة المسهبة ضبطا واختصارا وتحصيلا ، فى ما له فى مواضع من نبوة أو قصور عبارة ، أفاده دقة وتحقيقا ، وتعبيرا رشيقا .

وبذلك فإن تفسير البيضاوى ، على ما يبدو عليه من اختصار ، وما يتبادر لمتناوله بادئ الرأى من بساطة ، قد أصبح كتابا عميق

الغور ، صعب المراس ، ترى المطاوى محتاجا تقريره إلى الرجوع
إلى مواده ، وبخاصة أصليه العظيمين : تفسير الزمخشرى وتفسير
الرازى ، فأصبح تدريسه ميدانا للملكات الراسخة ، ومجالا لقوة
العوارض ، ونفوذ الأنظار ، وسمو البيان ، وتتابعت العناية به لذلك :
وتدريسا ، وتخرجا ، وتأليفا ، فزيادة على الكتب التى ترجع إليه
أصالة من الحواشى والتعاليق ، التى لا تكاد تدخل تحت حصر ،
فإنه ما من مفسر للقرآن فى القرن السابع وما بعده ، إلا وتفسير
البيضاوى فى طليعة مراجعه .

قيمة تفسير البيضاوى

اعتبر تفسير البيضاوى ، مبلغ المنهج العلمى فى تفسير القرآن ، إلى ذروته .

فكان بروزه عندما اكتمل نمو الثقافة الإسلامية ، وتفتقت فيها أفانين المعرفة ، وتفتحت أزهارها .

وكان ابتناؤه على أساس الحكمة السنية الإشعريينى ، التى ثبت أصلها ، ورسخت دعائمها ، بما بوأها الباقلانى والاسفراينى وإمام الحرمين والغزالى والمازرى وابن العربى وعياض والإمام الرازى : من منزلة مكينة تساقطت دونها منازل المناهج الكلامية المخالفة ، حتى اندرجت تحت التراب .

وكان المنهج المتبع فى تصنيف البيضاوى ، والأسلوب المحتذى فى تحريره : هما المنهج والأسلوب اللذين جرى عليهما مصطلح التأليف العلمية فى عامة الفنون ، من أول القرن السابع : من حيث الاختصار ، ودقة التعبير ، والتزام المصطلح العلمى ، والإشارة إلى ما يتفرع عن التعبير من معان يكتفى بحضورها فى الذهن عن ذكرها ، ثم تؤخذ مبانى لما يأتى به التعبير بعدها . . .

فأصبح من مجموع هـذه الخصائص لتفسير البيضاوى ميزة واضحة ، مزجت بين طريقته وبين مألوف الطباع ، ومتعلق الميول يومئذ : من طرائق شاعت فى التأليف ، وبنيت عليها المناهج الدراسية .

وبذلك عظم صيت الكتاب ، وطار ذكره ، وأقبل الناس عليه ، إذ وجدوا فيـه الضالة المنشودة من التفسير العلمى على الطريقة التحليلية اللفظية ، التى عظمت بها من قبل شهرة تفسير الكشاف . لا سيما والبيضاوى قد مشى مع تفسير الكشاف فى ما يحب الناس منه ، وخلص أو كاد ، مما ينفرهم من الكشاف ويباعد بينهم وبينه على نحو قول الأحوص :

إنى لأمنحك الصدود وإننى
قسما إليك مع الصدود لأ ميل

وإنه لمما يلاحظ فى هـذا الصدد : أن تفسير الكشاف لم يعظم رواجه ، ويتعلق به علماء أهـل السنة هـذا التعلق المزيج من الحب والحذر ، إلا فى ذلك القرن السابع ، إذا انصرف الكاتبون إلى التعليق عليه بالتنبيه على مواقع الأنظار الاعتزالية منه ، وتمييزها ، وردها ، إذ ظهر من هؤلاء فى النصف الثانى فى القرن السابع ، معاصرين للبيضاوى أو متقدمين عليه بقليل ، أمثال ابن المنير الاسكندرى

صاحب « الإنصاف » . فكان بروز البيضاوى بتفسيره ملخصا من الكشاف ، زائدا عليه ، مبرأ من سقطاته ، بردا وسلاما على تلك القلوب التى كانت تهفو إلى الكشاف وتهيبه .

وبذلك أصبح تفسير البيضاوى ، منذ اشتهاره ورواجه ، مروجا للكشاف ، مدخلا إياه فى معاهد وبيئات علمية لم يكن يتصل بها من قبل .

لأن الدارسين للبيضاوى قد تعلقوا ، فى سبيل إتقان دراسته ، والوفاء بحق البيان لإشاراته ، والكشف عن مرامى عباراته ، إلى الوقوف على كلام صاحب الكشاف وتتبعه وتحليله ، فأصبحت دراسة البيضاوى دراسة للكشاف بواسطة . وبذلك لم تتوفر حواشى الكشاف إلا فى القرن الثامن وما بعده ، ولم تطلع غالبا إلا من الآفاق العلمية التى كانت مستنيرة بالبيضاوى وتآليفه .

بحيث أصبحت الأنظار متجاذبة ، والبحوث متبادلة ، باطراد ، بين حواشى الكشاف وحواشى البيضاوى كأن محرريها مجتمعون فى مجلس واحد ، على نحو ما يرى من مباحث جدلية بين حواشى ابن التمجيد ، والعصام ، وسعدى ، وعبد الحكيم السيالكوتى على البيضاوى . مع حواشى الطيبى والقطبين : الرازى والشيرازى ، والسعد التفتازانى والسيد الجرجانى على الكشاف .

حتى أن كلام الواحدة من تلك الحواشى ، على الكشاف كانت أو على البيضاوى ، لا يكاد يتضح معناه إلا بالوقوف على كلام الأخرى من حواشى البيضاوى أو حواشى الكشاف كذلك .

وما هذا المعنى من التمازج إلا أثر تلك الدروس الحافلة لتفسير البيضاوى التى استوعب فرسان ميادينها ما حول الكتابين : تفسير البيضاوى والكشاف فعرضوها فى معرض التقرير الحكيم ، ثم ناقشوها بالنقد والمقارنة والمعارضة ، حتى اتصل ما بين بعضها وبعض فى تلك المجالات التقريرية العالية ، اتصالا كون بينها لحمة نظرية،تجعلها عناصر وحدة موضوعيةمتكاملة،وبذلك كان كل جيل من أجيال العلماء ينقضى يترك وراءه من تلك البحوث الصعبة أوقارا على ظهور الجيل الناشىء يزيد بها تدريس البيضاوى على متعاطيه مشقةوصعوبة،حتىأصبح تدريسهمنتهى مبلغ الهمم العلمية ، وميزان الملكات والمواهب ، فوضع فى أعلى الهيكل الهرمى لمواد التخرج فى العلوم الإسلامية ، وعمت منزلته تلك أقطار الإسلام فى المشارق والمغارب ، فتأصلت منزلته أولا فى الشرق الأوسط والشرق الأقصى ، والتزم فى المناهج الدراسية ببلاد فارس وبلاد الأفغان والأقطار الهندية ، ثم كان فى جملة ما تسرب من الملتزمات التعليميةمن البلاد الفارسية إلى آسيا الصغرى وعموم الممالك العثمانية

واشتهر بمصر من قبل الفتح العثمانى إذ كان من الكاتبين عليه من العلماء المصريين، فى أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر، القاضى زكريا الأنصارى والإمام السيوطى ، وعظم شأنه فى القرن العاشر بانتظام أمم معاهد العلم فى البلاد العربية فى تاج الخلافة العثمانية ، وخاصة الجامع الأزهر ، وجامع الزيتونة .

وبذلك تقاربت مناهج التعليم ، بين البلاد الإسلامية كلها ، على الطريقة الأعجمية، فاصبح تفسير البيضاوى ملتزم التدريس من أقاصى الهند إلى المغرب الأقصى ، وزاد اعتزازا فى القرن الحادى عشر بالحاشيتين الشهيرتين اللتين كتبتا عليه :

إحداهما بلاهور عاصمة بلاد البنجاب من الباكستان الغربيه وهى : حاشية المحقق عبد الحكيم السيالكوتى ، التى سارت مثلا فى التحقيق ، والتحليل ، وصواب النظر ، ورشاقة العبارة ، والإغراق فى الإشارة حتى اعتبرت عنقاء الدارسين وآبدة الناظرين .

والحاشية الثانية من حواشى القرن الحادى عشر : هى حاشية العلامة المصرى ، الأزهرى النشأة ، شهاب الدين الخفاجى ، التى سماها : « عناية القاضى وكفاية الراضى » وهى تامة ، بخلاف حاشية عبد الحليم ، وواسعة ، كثيرة المباحث والفوائد ، وسعت دائرة تفسير البيضاوى علما ، أكثر مما وسعتها نقدا وبحثا .

وإن الذى عد فى كتاب كشف الظنون فقط ، من الحواشى والتعاليق على تفسير البيضاوى ، ليقرب عده من خمسين ، فضلا عما لم يذكر فيه مما كتب بعد ، مثل الحاشيتين الهامتين : حاشية عبد الحكيم وحاشية الخفاجى .

على أن القاضى البيضاوى لم يسلم من أمر وقع فيه قبله صاحب الكشاف ، وتهاون بأمره العلماء بعد القرن الثامن : وهو عدم التحرى فى درجة الأحاديث التى يوردها ، معرضا بما عليها من النقد والتزييف ، وما يتصل بها من مباحث التجريح والتعديل ، وذلك أمر أخذ عليه بحق وإن حاول صاحب كشف الظنون تخفيف أمره عليه ، فإن الشهاب الخفاجى لم يزل يعلق على حديث مما أورده البيضاوى بأنه موضوع ، وخاصة أحاديث فضائل السور ، وقد ألف المحدث الشامى الشيخ عبد الرءوف المناوى كتابا فى تخريج تلك الأحاديث : «سماه الفتح السماوى فى تخريج أحاديث البيضاوى» فكان شأن البيضاوى شأن غيره من أعاظم العلماء الذين تهاونوا بذلك ، فأخذ عليهم أخذا لم ينجهم منه تأويل المتاولين . واعتذار المعتذرين .

تفسير ابن عرفه

في حين اصطبغت الدراسة في الشرق الإسلامي بصبغة البحث الشكلي ، والتحليل اللفظي واتجهت إلى صياغة التأليف والتحرير ، فولت وجهها شطرها ، واتخذت مناهج المؤلفين وعباراتهم مواضيع للبحث ومواد للتقرير .

وتكيفت صناعة التأليف بما اقتضته تلك المناهج ، حتى شاع فيها الاختصار ، والتزمت دقة التحرير ، وصار الكتاب الواحد غير صالح للاستقلال بذاته في الدراسة حتى يرجع به إلى أصوله التي منها استقى ، ليتبين كيف اندرجت المعاني المشروحة المبسوطة في تلك القوالب المختصرة المكتفية بالإشارة عن العبارة.

في ذلك الحين كانت بلاد المغرب العربي ، متمسكة في التدريس بطريقة البحث الموضوعي والتحليل العنصري ، متجهة في التأليف وجهة الشرح والبسط غير آهبة لطريقة البحث اللفظي ولا ملتفتة في التأليف إلى المختصرات التي قامت فيها الإشارات مقام العبارات فكانت الدروس التي حفلت بها المدارس بطرابلس وتونس وقسطنطينة وبجاية وتلمسان ومراكش وفاس وسلا ومالقة وغرناطة في القرن الثامن دروسا تختلف في منهجها ومادتها

وأسلوبها عن الدروس التى كانت تزخر بها فى ذلك القرن الثامن نفسه مدارس البلاد الشرقية ، وخاصة المدارس الأعجمية بأصبهان وشيراز وكرمان وهراة وكابل وسمرقند وبخارى ومرخس واستراباد أو المدارس الهندية فى لاهور وسيالكوت ولكنو ودهلى وحيدرأباد وبلكرام وفيزوج ، أو المدارس الحديثة الظهور يومئذ فى البلاد الرمية العثمانية من أدرنة وتفغنيسا وكوتاهية وقونية وأنقرة وقسطمونى وسيواس .

فكان منهج التدريس الشرقى شرحا للكتب وتقريرا وتعليقا .

وكان منهج التدريس المغربى دراسة للعلوم وبحثا وإملاء وكانت بلاد الشرق العربى ملتقى لهذين المنهجين يتناظران بها حول الجامع الأزهر الشريف متجها أحدهما إلى الضفة الشرقية لوادى النيل ومتجها الآخر إلى الضفة الغربية له .

فلا عجب إذا رأينا تفسير البيضاوى يشتهر ويسمو ، ويجر وراء اشتهاره وانتشاره انتشارا جديدا لتفسير الكشاف ، أن نرى منهج دراسة التفسير فى البلاد المغربية وخاصة بتونس منهجا غير متكيف بما ينسجم مع الخصائص التى أشاعت تفسير البيضاوى ونفخت فى شهرته ودفعت إلى الإقبال عليه .

فنجد دراسة التفسير بتونس سائرة على منهج الإملاء لا على

منهج التقرير وذلك منهج غير الذى وضع عليه تفسير البيضاوى ومثله من الكتب المحررة بالاختصار.

ونجد العامل الذى رجح عند الدارسين الشرقيين تفسير الكشاف باعتباره مادة لدراسة البيضاوى حتى اشتهر كشاف الزمخشرى شهرة غطى بها على ما عداه من كتب التفسير عاملا غير متوفر فى مدارس تونس وغيرها من المدارس المغربيات ، وهى التى كانت تجد كلها القدوة العظمى والمثل الأسمى فى إمام التفسير والشريعة وفنون الحكمة الإسلامية الشيخ أبى عبد الله محمد ابن عرفة الورغمى المتوفى بتونس سنة ٨٠٣.

فقد كان الناس فى ذلك القرن الثامن الذى ملاه صيت ابن عرفة يشدون الرحلة من البلاد الأندلسية والبلاد الليبية وما بينهما من الأقطار الضاربة إلى البلاد السودانية وراء الصحراء الكبرى ليتتلمذوا لابن عرفة بتونس ويتخرجوا عليه.

وكان ابن عرفة من منتصف القرن الثامن منتصبا لتدريس التفسير إلى نهاية القرن ونهاية حياته هو .

فكان ابن عرفة طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس التفسير كلما انتهى ختمة منه أعاد ختمة جديدة . وكانت أفواج الطلبة المتخرجة بين يديه فى ذلك الدرس أجيالا متعاقبة متتالية كما تخرجت

منها طبقة ، فانتشرت تبث العلم فى أرجاء البلاد المغربية أقبلت طبقة، بعدها ترتوى كما ارتوت سابقتها من ذلك المنهل الفياض الذى لا يجف نبعه ولا ينقطع معينه .

وكان ابن عرفة يسلك مسلك الجمع والتحليل والإملاء فتتلى الآية أو الآيات بين يديه ثم يأخذ معناها بتحليل التركيب وإيراد كلام أئمة اللغة أو النحو على معانى المفردات ومفاد التراكيب منشدا على ذلك الشواهد وموردا الأمثال والأحاديث . ويهتم بالتخريج والتأويل حتى تتضح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذى يتعلق به ويرد ما عسى أن يكون قد وقع من تخريج بعيد أو تأويل غير مقبول بتطبيق القواعد اللغوية والنكت البلاغية أو بإثارة ما يتعلق بالمفاد من مباحث أصولية ترجع إلى أصول الدين أو أصول الفقه ، جاعلا عمدته فى هذه المباحث تفسير ابن عطية غير معرض عن تفسير الكشاف ، فيعتبر كلام ابن عطية حاصلا بين أيدى مستمعيه ليسايره أو يرده . ويورد كلام الزمخشرى كلما تعلق قصده بإيراده لنقل أو استدلال أو دحض ، ويكثر إيراد الآراء والمذاهب عن العلماء فى كل مسألة بحسبها من أئمة المذاهب أو المتكلمين أو رجال الأصول لاسيما أصحابه الأدنون فى طريقته النظرية مثل : عز الدين بن عبد السلام والإمام الرازى والقاضى عياض والقاضى ابن العربى والإمام المازرى . وكان يفتح المجال فى إلقائه للبحث والسؤال . وكثيرا ما يعتبر سؤال واحد

من طلبته مثارا لبيان عنصر من عناصر الموضوع ما كان ملتفتا إلى إثارته قبل ذلك السؤال ، وهو شديد الاهتمام بأن ينتزع من الآيات ما هو من سياقها أو ليس منه بما يرجع إلى الأحكام التكليفية من مسائل الوصول ومسائل الفقه وإيراد ما يتعلق بذلك من الأنظار ومناقشتها

وعلى هذه الطريقة ، تكون من دروس ابن عرفة تفسير نفيس : حي المباحث ، مستقل الأنظار ، متين المباني ، غزير الفوائد .

ولم يتول الشيخ ابن عرفة بنفسه كتابة هذا التفسير المتضمن خلاصة دروسه القيمة ، ولكن طلبته من الأجيال المتعاقبة هم الذين اضطلعوا بذلك فقيدوا أمالي شيخهم وفوائده حتى خرجت تفسيرا ينصب إليه وإن لم يكن من تحرير قلمه فلذلك يسند إليه الكلام بطريق النقل ويرمز إلى اسمه بحرف العين واشتهر الذين عرفوا بتدوين هذا التفسير هم ثلاثة من أكابر أصحابه تونسي وجزائري ومغربي . أما التونسي فهو أكبر أصحاب ابن عرفة وأخصهم به وهو الشيخ محمد الابي ، وأما الجزائري فهو الشيخ احمد البسيلي ، وأما المغربي فهو الشيخ أبو القاسم السلاوي . وتوجد في الخزائن المغربية والشرقية نسخ من تفسير ابن عرفة يختلف المدرجون لها في الفهارس في نسبتها إلى مؤلفيها من الثلاثة الأبي والبسيلي والسلاوي . وقد أداه الشيخ أحمد بابا في ذيل الديباج أن أوفى تلك التقييدات إنما

هو تقيد البسيلى ، وإنه قد خرج من تونس إلى السودان فى قصة ومن السودان انتشرت نسخه كما أفاد أن ما كتبه البسيلى ذو صورتين وافية ومختصرة وأن ما كتبه السلاوى كذلك .

وأما النسخ المعروفة عندنا بتونس فى الخزائن العامة والخاصة فهى إما من تقييد الابى وإما من تقييد السلاوى لأنه يفيد أن كاتبه حضر ختمات عديدة من التفسير على ابن عرفة منها ختمة سنة ٧٥٧ . وهذا يؤيد أنه من أقدم أصحابه . وكلا الشيخين الأبى والسلاوى من أكابر أصحاب ابن عرفة بخلاف البسيلى الذى لم يحضر درس ابن عرفه إلا فى آخر حياة الشيخ ٧٨٥ كما فى ذيل الديباج ، وحيث اشترك الابى والسلاوى فى علو الطبقة فلم يفد ذكر ختمه سنة ٧٥٧ ترجيح نسبته لأحدهما ، واشتركا أيضا فى أن لكل منهما شرحا على صحيح مسلم يسمى إكمال الأكمال . فلم يفد ما ورد فى أثناء التفسير من إحالة كاتبه ، على شرح مسلم أن الكاتب هو الابى أو السلاوى ، وبذلك يبقى الاحتمالان فى نسبة التأليف قائمين لا يظهر ـ لحد الآن ـ إن نسخ تفسير ابن عرفة الموجودة مخطوطاتها بتونس هى من تحرير الابى أو من تحرير السلاوى إلى أن تضاف إلى هذا المبحث عناصر جديدة قد تأتينا بها نسخ أخرى من تفسير ابن عرفة تطلع علينا من الشرق أو من الغرب .

تفسير أبى السعود

عند ما كان التفسير بالمغرب ، وتونس خاصة ، يسير على منهج الإملاء والجمع والتحليل ، فى القرن الثامن والقرن التاسع ، ويجلى فيه الإمام ابن عرفة وأصحابه ، كان التفسير ببلاد الشرق الأوسط ، فى إيران وما وراء النهر ، راكبا بحر التقرير والبحث والتفكيك ، مغرقا فيه ، سابحا بين أمواج متلاطمة من المباحث والأنظار ، تترامى على عبريه ، وقد قام على أحدهما تفسير الكشاف ، وقام على العبر الآخر تفسير البيضاوى .

وكان ربان السفينة الذى أمسك بخيزرانها ووضع قطب التحقيق والتمحيص نصب عينيه ، العلامة سعد الدين التفتازانى ثم أخلافه على طريقته التحقيقية الذين ملكوا قيادة الفكر الإسلامى باسمه خمسة قرون من السيد الشريف الجرجانى ، والعصام ، وأبى القاسم الليثى ، وميرزاجان ، والحفيد التفتازانى : أحمد بن محمد بن محمد بن مسعود شيخ الإسلام بهراة ، ومن سلك طريقتهم من بعدهم ، فارتبط البيضاوى والكشاف بسلسلة الكتب التى كانت تتلاقى حولها أقلام هؤلاء وأفكارهم : مثل الرسالة العضدية ، والمفتاح وتلخيصه

وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصلى ، والعقائد النسفية ، والمواقف .

وكان لهذا الخضم الهائج ببلاد الشرق الأوسط : موجة امتدت إلى آسيا الصغرى وبلاد الروم منذ أواخر القرن التاسع ، بسبب ما أحدث قيام السلطة العثمانيـة من صلات بين الممالك الإسلامية ، وما كونت الفتوح العثمانية ، فى بيئة العلم بالبلاد الأعجمية الإيرانية من تحلق بكرسى آل عثمان المستند إلى قواعـد العقيدة السنية ، ومناهجها العلمية تملقا دفع عن بيئة العلوم السنية ما كان يكبتها ويرهقها ويذلها تحت عروش الشيعة الروافض لا سيما بعد الحروب الطاحنة التى دارت بين الصفويين والعثمانيين بالعراق وبلاد العجم ، على عهـد الشاه إسماعيل والسلطانين سليم ، وسليمان ، وما تبع ذلك من الفتن الداخلية بين الشيعة والسنيين .

فبذلك أصبح لخصائص للنهج الأعجمى فى التأليف والتدريس امتداد إلى بلاد السلطنة العثمانية بالأناضول وبالروميلى أثمر رجالا التحقوا بركب العلامة سعد الدين التفتازانى واشتركوا مع أخلافه فى بحوثهم القلمية والتدريسية حول تلك الكتب الجامعة لتقارير المحققين وحواشيهم ، ومنها تفسير الكشاف ، وتفسير البيضاوى، فاتسع بذلك مجال البحث حول التفسيرين ، والتزمت طريقة تتبع

أحدهما بالآخر فأثمرت بحوثا وتقريرات شاقة مضنية شمر الدارسون من جرائها بأنه قد كان بتعدد هذين الرأسين أثر في تشعيب المباحث وتوفير المعاناة لإقامة منهج التقرير لتفسير البيضاوي بالرجوع إلى تفسير الكشاف وإلى ما تزايد حولهما ، على مر العصور ، من مباحث متشعبة .

ولما كانت نزعة الجمع والتلخيص والمحاكمة قد شاعت بين العلماء العثمانيين الذين كادت أن تغمرهم أمواج البحوث الزاحفة عليهم من البلاد الفارسية ، فإن التطلع إلى وضع تفسير جديد يجمع بين الكشاف والبيضاوي ويريح من عناء تسليط كلام ذلك على هذا وتلخيص المهم من المباحث المعلقة عليهما قد أصبح تطلعا شائعا في بيئة العلم العثمانية الفتية .

فكان الذي انتدب على تحقيق هذه الرغبة ، والاستجابة لذلك التطلع ، هو العلامة شيخ الإسلام أبو السعود العمادي المتوفى أواخر القرن العاشر سنة ٩٨٢ .

كان أبو السعود عالما كاتبا أديبا فائق العبقرية في اللغات الثلاث : العربية والفارسية والتركية ، وكانت منزلته العلمية قد علت واشتهرت ، ثم كانت مناصب الرئاسة العلمية ، في التدريس والقضاء ومشيخة الإسلام ، قد أشاعت اسمه وأعلت حرمته وقررت منزلته .

وكان ماعرف طلبة العلم منه من كتب فى دروسه الحافلة البديعة وتحاويره ، وما نقد الأدباء من رسائله وقصائده ، قد مكن مقامه العلمى فى قلوب أهل العلم وفتح له أبواب الحظوة والكرامة فى رحاب الباب العالى على عهد السلطان سليمان الأول المعروف بسليمان القانونى ، حظوة دخل عليها فزاد فيها وزكاها السلطان سليم الثانى ، فاتح تونس .

ولقد اضطلع شيخ الإسلام أبو السعود عهدا طويلا بالتدريس فى برصى ، والقسطنطينية ، وعواصم أخرى من البلاد التركية ، ولم ينقطع عن التدريس حتى فى ولايته قضاء العسكر وتنقله مع السلطان سليمان فى فتوحه العظمى بآسيا وأوربا فقد كان عند منازلته مع الجيش ، بقيادة السلطان سليمان القانونى ، قلعة بلغراد يدرس لبعض ملازميه من الطلبة سورة الفتح بتفسير الكشاف ، وعلى عليه حاشيته ، وكانت عناية أبى السعود بالتدريس والتقرير ، على الطريقة الأعجمية، تحبب إليه أن يخرج تفسيرا متناسبا مع خصائص تلك الطريقة التدريسية مثل تفسير البيضاوى ، يكون قد رد على البيضاوى ما تركه من مباحث الكشاف ، وأضاف إليه نتائج البحوث الجديدة التى تعلقت بهما ، وخلاصة الآراء المبتكرة التى تبدو له فى مواضع من التفسير ، فأخرج على هذا المنوال تفسيره

الذى سار ذكره وعظمت شهرته وهو التفسير الذى سماه « إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العظيم » .

وقد غلب اشتهاره بالإضافة إلى اسم مؤلفه فعرف غالبا تفسير أبى السعود .

وقد تولى المفسر أبو السعود شرح خطته ومنهجه فى ذلك التفسير فذكر أنه اشتغل طويلا بالتفسيرين العظيمين : تفسير الزمخشرى وتفسير البيضاوى ، مطالعة وممارسة وانتصابا للتدريس والتقرير ، وأنه طالما فكر فى أن ينظمهما فى سلك واحد ، ويرتبهما على ترتيب أنيق ، وأن يضيف اليهما جواهر حقائق ، وزواهر دقائق ، مما ظفر به فى الكتب أو ما سمح به فكره ، وإن ما توافر عليه من الأشغال قد كان يحول بينه وبين تحقيق هذا الأمنية حتى تقدمت به السن فهنالك عزم على إملاء ما كان يصبو إليه فى أوقات مختزلة من بين الأشغال ، وبأفكار موزعة بما يشغل البال .

ونحن إذ وضعنا تفسير أبى السعود فى الصعيد الذى أراد مؤلفه أن يضعه ، فيه يتبين لنا أنه قد كان موفقا معانا على تحقيق الغرض الذى يقصد إليه من السير مع الكشاف والبيضاوى سيرا جامعا لهما ، متعقبا لمباحثهما : بتحرير محكم ، وبيان دقيق ، وسبك متين .

فلذلك تلقفه الناس منذ بروزه بالاعتناء ، ونظروا إليه بالإعجاب، فشاعت نسخته الخطية شرقا وغربا وأصبح مقاسما للبيضاوى عناية الناس به ، وملأ برامج التعليم فى معاهد البلاد الإسلامية كافة بعد أن نظمت العظمة العثمانية تلك البلاد فى سلك واحد ، اتسق به سير التعليم الإسلامى فى المشرق والمغرب منذ القرن العاشر إلى قرننا الحاضر .

وكانت شهرة أبى السعود فى العصور القريبة من عصره ، وجدة الوضع الذى أخرجه فى التفسير ، يزيدان فى إقبال الناس عليه واعتنائهم به . فكانت كل بلاد من البلاد العربية تستقر فيها تقاليد الدراسة على المناهج الأعجمية ، بعد الفتح العثمانى ، يشيع فيها تفسير أبى السعود .

فلم يكد يستهل القرن الحادى عشر حتى كانت خزائن الكتب عامرة بنسخ هذا التفسير ، ومجالس الدروس حافلة به ، وكان العلماء من العرب والعجم قد اعتنوا بتدريسه والتعليق عليه .

ففى تونس شاعت نسخه ، حتى لا تخلو خزانة من الخزائن العامة ، المنشأة فى الدولتين المرادية والحسينية ، من نسخة أو نسخ موجود الكثير منها إلى اليوم فى مخطوطات المكتبة العبدلية .

وقد اعتنى بتدريسه والكتابة عليه من علماء تونس ، فى القرن الحادى عشر والثانى عشر ، العلامة الشيخ محمد زيتونة المنستيرى ، والعلامة الشيخ محمود مقديش الصفاقسى . واشتهر درس الشيخ زيتونة شهرة واسعة ، إذ كان قد تنقل بين تونس والاسكندرية والقاهرة والحرمين الشريفين ، وحرر حاشية واسعة مفننة ، متقنة المباحث ، ابتدأ بإملائها بتونس قبل سفره إلى المشرق ، وواصل تحريره وهو مقيم بمكة المكرمة ثم لما عاد إلى تونس حررها وسبكها وبيضها بإملائه .

فكانت أثرا قيما من آثار النشاط فى العلم ، والرقى فى انتاجه ، بالبلاد التونسية فى ذلك العصر ، وبرهانا على ما تكون للبلاد التونسية فى العهد العثمانى من ارتباط لمناهجها بالمناهج الأعجمية ، زال به ما كان بين المشرق والمغرب من الاختلاف .

ظهور الشهاب الآلوسى

كان القرن التاسع ، قرن ابتداء تقارب المناهج فى البلاد الإسلامية فى التدريس والتأليف . وكان لقيام الخلافة العثمانية ، وإقامتها جسر التواصل بين المشرق والمغرب ، تأثير فى ذلك أى تأثير .

ومنذ ازدهرت الحضارة العثمانية ، بطابعها ذى الصورة الجامعة فى عاصمة الخلافة ، بل عاصمة الانبعاث مدينة قسطنطينية العظمى ، حصل فى تلك المدينة من توافر المنشطات ، واجتماع الكتب ، وتلاقى العلماء ، وتلاقح الطرائق ، فأكد الصلة التى انعقدت بين المناهج ، وزكى الأثر الحاصل من زوال الفوارق : تأكيدا وتزكية ملآ حافتى البسفور ، بين مرمرة وقرن الذهب ، ثم فاضا على البلاد التى ارتبطت سياسيا ، وتعلقت روحيا بالسلطنة العثمانية ، من أواسط آسيا إلى المغرب الأقصى .

وكان لهذه الجامعة الفكرية الروحية ، جناحان يعودان عليها بما فى خوافى كل منهما من خصائص ، لم تتم لتلك الوحدة مزاجها العجيب إلا بتلاقى تلك الحقائق واكتنانها فى قلب الوحدة النابض ، ثم فيضانها على هيكل الوحدة بأجمعه .

وما هذان الجناحان إلا البلاد الإفريقية : تونس ، والجزائر ، والبلاد العراقية : من أعلى مجرى الرافدين إلى مصبهما .

فإن كل واحدة من هاتين الوحدتين الإقليميتين تقع فى طرف السلطنة العثمانية : فتونس والجزائر فى الطرف الغربى ، متصلة بسلطنة المغرب الأقصى ، والعراق فى الطرف الشرقى متصلة بسلطنة إيران .

وفى كل من هذين الإقليمين المتطرفين بقايا فى خصائص الدراسة ، وطوابع الثقافة ، نشأت لكل من الإقليمين من وضع خاص به ، كان يربط بينه وبين أقاليم أخرى تجاوره بالجنب ؛ ثم جاءت صلته بالسلطنة العثمانية انفصالا له من تلك الأقاليم التى كان مندمجاً فى وحدتها السياسية ، ومصطبغا بخصائصها الثقافية .

فأصبحت تلك البقايا من الخصائص مددا يمد به كل من الإقليمين دار الخلافة العلية ، فيتكيف ذلك المدد هنالك بالوضع الجديد الذى وضعت عليه عناصر الثقافة ، ويتلاقى هنالك بما لم يكن تلاقى به من قبل من خصائص أقاليم أخرى ، ولا سيما الإقليم الذى يقابله من الطرف الآخر : الإفريقى أو العراق .

فإذا كانت الواردات الممتدة إلى الأستانة ، من البلاد الإفريقية

تحمل ما فيها من بقايا المناهج المغربية والأندلسية ، وخصائص طريقة ابن عرفة وابن مرزوق وابن ناجى ، وما تتأثر بحماسته من ولائد البحث والدراسة فى المغرب الأقصى ، بما كان يفصله عن السلطة العثمانية من فواصل ، ويحفظ له من ميزات تبدو ، فى القرن العاشر والحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر ، فى آثار الزقاق والفشتالى وعبد القادر الفاسى وبنانى والتاودى ، فإن الواردات الممتدة إلى الأستانة من البلاد العراقية كانت ضعيفة متقطعة غير غزيرة ولا مسترسلة ، بسبب الوضع الذى استمرت العراق تعانيه منذ الهجمة المغولية فى أواسط القرن السابع من الخلاء والخراب والفتن الداخلية المتلاحقة .

إلا أن تلك الواردات العراقية على ما كانت عليه من الضعف الذاتى ، فإن لها فى نظر العثمانيين أهمية إضافية باعتبار ما تتصل به من أمداد أخرى كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تغترف منها ، وباعتبار ما تماسه من أقطار كانت البيئة العلمية العثمانية حريصة على أن تصل بفتوحها إليها ؛ فإن العناصر السنية التى تقطن شمالى العراق ، وخاصة من الأكراد ، كانت ذات تطلع إلى التعلق بالسيادة العثمانية من شأن العثمانيين أن يهتموا بصلته وتقويته وبث روحه فى البلاد العراقية كلها .

كما أن العناصر الشيعية الإمامية التى قوى شأنها عند اندماج القاتية العراقية فى سلطنة شواهين إيران الصفويين ، فغذت غذاء روحيا قويا معاقلها الثقافية بالمزارات الشيعية فى النجف وكربلاء وكاظمية بغداد ، قد كان يهم البيئة الثقافية العثمانية ، بعد أن انفصلت البلاد العراقية من سلطنة ايران ، واتصلت بسلطنة آل عثمان ، إذ تأخذ من تلك المعاقل الثقافية الشيعية بعض مالها من مغذيات ومقومات ، فتجعلها مادة للثقافة الحية فى قسطنطينية العظمى وأن تدعم هيكل الثقافة فى العراق بما يعطيه قوة الثبات فى وجه تلك المعاهد الشيعية ذات النزعة الخطيرة على السيادة العثمانية وروحها الثقافية .

وذلك بإمداد كل عرق من عروق السنة فى أرض الرافدين بما يثبته وعده ويمكنه من نبع غريسته وزكائها .

فاتجهت السيادة العثمانية بالطبع إلى مزارات خلعت عليها من ضخامة التشييد ، وإناقة التعمير ، ما وسع نطاق إشعاعها بما تنطوى عليه من المعانى السنية المنسجمة مع روح الثقافة العثمانية .

وذلك فى مثل ضريح الإمام أبى حنيفة ، وضريح الشيخ عبد القادر الجيلينى .

وكما أسندت الخلافة العثمانية بسلطانها المناهج السنية فى العقيدة

والفقه ، أسندت تلك المناهج أيضا فى التصوف ، فعملت على إشاعة التصوف المتجافى عن الباطنية والشيعية ، المتماشية مع ظواهر الشريعة ، المقر للعمل والاشتغال الدنيوى وتعاطى أسباب الرزق ، واعتنت بإبراز الطرق التى ترجع أسانيدها إلى الخليفة الأول سيدنا أبى بكر الصديق رضى الله عنه احتياطا فى سد ذريعة استثمار الشيعة للطرق التى يرجع سندها إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه .

وبذلك انبعثت فى البلاد العراقية ، بعد استقرار الحكم العثمانى بيئة علمية تكتسى بهذه الصبغة ، تأصلت ورسخت على توالى الأجيال ، وقويت بالاستناد إلى مناطق داخلية فى للممالك العثمانية : مثل بلاد الشام ، ومناطق خارجية مثل البيئات السنية فى البلاد الأعجمية ، بإيران وأفغانستان والهند ، فعادت بذلك مدينة بغداد إلى أهميتها الثقافية ، وقامت الدروس ، وعمرت المجالس وشاعت الطريقة التدريسية التى انبثت فى القرن الحادى عشر بأطراف العالم الإسلامى ، وازدهرت فى القرن الثانى عشر . ارتكزت تلك البيئة الناشئة على العقيدة الأشعرية والمذهب الحنفى على نحو ما ألف بينهما العلامة سعد الدين التفتازانى وعلى منهج السنة بالتصوف على نحو ما سلك الجنيد والغزالى والجيلى والشاذلى وبهاء الدين النقشبند .

وكان لهذه الطرق الصوفية السنية ، ممتزجة بالعلوم الشرعية ، ومقاومة للنزعات الرافضية والباطنية ، شأن عظيم فى إقامة تلك البيئة وإسنادها ، بقرب روحها من المدارك العامية ، وبقى على إثارة من التوجيه الروحانى الذى توغل فى نفوس الشعوب الإسلامية شرقا وغربا ، توغلا مهد قديما لانتصار الدعوات الشيعية ، فأريد منه فى الوضع العثمانى الجديد أن يقصر على ذاته ، إذ لم يكن ممهداً لانتصار روح الثقافة العثمانية ، فلا أقل من أن يكون غير محارب لها ، كما كان لاشتهار البيوتات التى قامت على خدمة العلم ، أو خدمة الطريقة ، أو الجمع بينهما ، بالانتماء إلى النسب النبوى الطاهر ، شأن عظيم أيضا فى منازعة القوى الدينية المناهضة للسلطنة العثمانية ، حمل العثمانيين على مزيد الاهتمام بتلك الأسر الشريفة ، والتنويه بمقامها فكما برز بذلك فى الشام آل حمزة وآل عابدين ، برز فى العراق آل الكيلانى القادريون ، ثم آل الآلوسى ، ومن بين الأسرتين برز فى أوائل القرن الثالث عشر نابغ ذو مقام فى العلوم الإسلامية ، وذو أثر فى تفسير القرآن العظيم ، هو شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسى .

مقام الآلوسى

فى العلم والطريقة

نشأ العلامة شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسى ببغداد ، وقد عرفت الأمن والاستقرار ، بعد طول العهد بهما ، فتكونت فيها بيئة علمية سنية إلى جنب البيئة العلمية الشيعية التى كانت قد ازدهرت من قبل ، بما وجدت فى حمى الحكم الصفوى الإيرانى من مقام منعة وجلال .

فنشأت هذه البيئة السنية الجديدة تواجه البيئة المتمكنة فى العراق من قبلها . مواجهة قوية عنيفة بما تمكن البيئة الناشئة من عوامل القوة والحصانة فى ظل الحكم التركى العثمانى ، إذ انتظم فيها المذهب الحنفى مع العقيدة الأشعرية والطريقة الصوفية .

وربما كان هذا العنصر الثالث . وهو عنصر الطريقة الصوفية أقوى تلك العناصر نفوذا فعليا فى إشاعة حرمة البيئة السنية بين الجمهور ، ورفع منزلتها فى النظر العام . حتى تكونت بذلك لعلماء السنة منزلة نفوذ روحى يضارع ما لعلماء الشيعة عند عامتهم : من اعتبارات روحانية

لم يكن علماء السنة من قبل ، يعرفونها . . بل كانوا ينكرونها .
ومن صميم تلك البيئة الناشئة ظهر مترجمنا الآلوسى متغذيا ، من جميع عناصرها ، بصورة لا يقل فيها جانب العنصر الصوفى عن العنصرين الآخرين ، بل ربما يكون فائقا عليهما .

ولد العلامة الآلوسى سنة ١٢١٧ بين أب كان من مدرسى العلوم ببغداد ، وكان أكبرهم ورئيسهم ، وهو السيد عبد الله بن محمود الحسينى ، ينتسب إلى الفرع الرضوى الموسوى من فروع النسب الحسينى الكريم - وأم من سلالة علمية يتصل نسبها من جهة الأم بالأشراف القادريين الحسنيين ، هى ابنة الشيخ حسن المشارى وكان أجداد مترجمنا ، من آل الآلوسى ، قد انتقلوا إلى بغداد منذ أكثر من قرنين آتين من الشمال الغربى للعراق ، فاستقروا فى بغداد بمنزلة الحرمة والكرامة ، وساهموا بنصيب وافر فى تكوين تلك البيئة العلمية التى نشأ منها الشهاب الآلوسى .

فتخرج صاحبنا بأعلام تلك البيئة العلمية البغدادية : من أمثال والده ، والشيخ على السويدى ، وغيرهما من علماء الحنفية والشافعية .

وكان أسلافه من آل الآلوسى شافعية المذهب ، فتفقه فى مذهب أسلافه ، ونزع فى كثير من المسائل إلى الأخذ بالمذهب الحنفى ،

ورسخت قدمه فيه ، حتى أصبح من فقهائه . واختص بالانتساب إلى المذهب الحنفى لما ولى منصب إفتاء الحنفية سنة ١٢٨٤ ببغداد وإن كانت نزعته الحقيقية نزعة استقلالية اجتهادية ، يجنح فيها إلى السمو عن درجة التقليد ، وينفر من وصمة التعصب المذهبى ، كما أثبت ذلك والده فى ترجمته ، وكما هو لائح من تحريره ، ومن مباحث تفسيره .

ولقد ظهر نبوغه العلمى فى حسن الجمع بين عناصر المعرفة ، وحب الاضطلاع بهضمها وتحريرها ، وقوة المعارضة فى البحث ، وطول الباع فى البيان والتقرير ، على ما هو منهج التخرج العلمى فى ذلك العصر . وانقطع لخدمة العلم وتدريسه فى كثير من المدارس والمساجد ببغداد منذ ريعان شبابه .

وكان لنزعة الصوفية على تربيته النفسية وتكوينه الفكرى أثر بعيد ، وكان قد صادف أوائل عهد النشأة العلمية . للشهاب الألوسى ظهور حركة صوفية فى بغداد بعيدة المدى فى أطراف العالم الإسلامى ، أساسية التأثير فيما كنا بصدده من بيان شأن العنصر الصوفى فى تقويم البيئة العلمية السنية ، وشأن السلطنة العثمانية فى إنشاء تلك البيئة والاستناد إليها .

وذلك أن المجتمع الكردى فى شمال البلاد العراقية كان قد دفع

إلى بغداد فى سنة ١٢٢٦ رجلا مكتمل الشباب سنيا شافعيا ، تام الملكة العلمية ، ضليعا فى الحكمة ، سالكا مسلك الزهد والتجرد منقطعا للتعبد ، مضطلعا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

كان قد ساح سياحة واسعة بالحرمين الشريفين ، والبلاد الشامية وبلاد إيران ، وأفغانستان .

ثم انتهى إلى القارة الهندية وانتسب هنالك إلى طريقة صوفية ، كان لها فى القرن الحادى عشر ثم القرن الثانى عشر فى الهند شأن عظيم ، وهى الطريقة النقشبندية التى انتشرت انتشارا واسعا هنالك بأثر الشيخ أحمد الفاروقى السرهندى المشهور « بمجدد الألف الثانى » والذى من أجل شهرته تلك أصبحت الطريقة النقشبندية المنسوبة إليه تعرف بالطريقة المجددية ، وتمتاز الأسر المنتسبة إليه فى الهند وأفغانستان بلقب « المجددى » .

أقام الشيخ الكردى الوافد على بغداد فى الزاوية القادرية خمسة أشهر اشتهر فيها ذكره ، وملأ اسمه المعاهد والمنازل .

وسرعان ما دخل فى عداد الحرمات المقدسة لدى كثير من الأسر البغدادية ورجع إلى موطنه بشمالى العراق فقامت فى وجهه الثورات والاتهامات ، فعاد إلى بغداد بعد سنتين عودة نال فيها

الانتصار الحاسم بتأييد العلماء إياه وإسناد الوالى التركى سعيد باشا ذلك التأييد .

كان هذا الرجل الذى حرك الأحداث الفكرية والاعتقادية والسياسية والاجتماعية : هو الشيخ خالد الكردى المجددى النقشبندى ، صاحب المكانة العلمية وروائع الآثار القلمية فى اللغتين العربية والفارسية ، وهو الذى انتقل فيما بعد إلى الشام ، واستقر بدمشق إلى أن توفى سنة ١٢٤٢ ودفن بقبته المشهورة فى حارة الأكراد بأعلى مدينة دمشق فى سفح جبل قاسون .

وكانت الحركة التى أحدثها ظهور الشيخ خالد هذا ذات أثر فى الحياة الفكرية بالعراق والشام ، نشرت ، بين القطرين ، الطريقة النقشبندية ، ووحدت بين القطرين فيها ، وظاهرت بين مواقف المشهورين من أبناء البيوتات العلمية فى القطرين فى تأييد الشيخ خالد ، والذب عنه ، ودفاع التهم الموجهة إليه .

فقد راجت فى البلاد ، إذ ذاك ، رسالة حكم فيها بالزندقة والضلالة على الشيخ خالد ، فقام أعلام من أئمة العلماء السنيين بالدفاع عنه : منهم مفتى دمشق الشيخ حسين المرادى ، ومنهم الفقيه الحنفى الذائع الصيت الشيخ محمد أمين بن عابدين الذى حرر رسالة حافلة سماها : « سل الصارم الهندى لنصرة مولانا خالد النقشبندى » .

أما صاحبنا الشيخ محمود الآلوسى فإن حركة الشيخ خالد النقشبندى كانت ذات تأثير قوى عليه فى أثره العلمى وفى ظروف حياته .

كان الشهاب الآلوسى فى طليعة من الشباب لما دخل الشيخ خالد الكردى إلى بغداد ، ولا يبعد أن يكون سرى إليه ذكره من قبل ذلك لمكان علاقة البيت الآلوسى ببلاد كردستان .

وإن الآلوسى ليحدثنا عن سبق معرفته بمقام الشيخ خالد وأتباعه طريقته من أول عمره بقوله : « ارتضعت ضرع طريقته بعيد الفطام واحتسبت حميامحبته قبل أن تمنو منى العظام » ويقول فيه معربا عن عظيم مقامه فى نظره : « هو الحائز للحكمتين العلمية والعملية ، الفائز بالرئاستين الظاهرية والباطنية ، فلا ترى مكرمة إلا ومصيرها إليه ، ولا منقبة إلا ورواقها ممدود وهى مقصورة عليه » وينشد فيه مبدعا :

فلى فيه أستاذ ولى فيه مرشد ولى فيه قطب ذو اتصال ولى ولى

فقد كان ظهور الشيخ خالد الكردى ، وانتصار هؤلاء العلماء له ، والتفافهم حوله ، فى العهد الذى دخلت فيه السلطة العثمانية على يد محمود الثانى دور إنجاز الاصلاحات والتنظيمات ، والخروج عن سلطان التقاليد والعوائد ، فكان اعتداد السلطان محمود فى إنجاز

عمله العظيم بأصحاب القيم السامية فى العلوم الإسلامية ، من أبناء الأقاليم العثمانية العربية ،وأبناء البلاد الأناضولية والرومية الراسخى القدم حقا فى العلوم المتمكنين من اللغة العربية .

فكانت تلك العصابة من العلماء المستنيرين الذين اعتبروا سند الحركة الإصلاحية المحمودية ، وتقوى ساعد السلطان بعناصرهم مثل شيخ الإسلام أحمد عارف حكمت فى تركيا ، وهو قطب تلك الدائرة ، وشيخ الإسلام ابراهيم الرياحى فى تونس والشيخ خالد الكردى ، والشيخ ابن عابدين فى الشام ،والشيخ الآلوسى فى العراق وكانت النسبة الطرقية لهؤلاء ترفع من قيمة منزلتهم العلمية .

فكانت بذلك للشيخ خالد النقشبندى منزلة مرعية فى نظر الدولة اقتضت أن يختص من أجلها بمزيد الرعاية أنصاره من العلماء مثل صاحبنا الآلوسى ، الذى تكونت له مع الخلافة العثمانية فى عهد السلطان محمود الثانى صلة أكيدة ، يرعى كل من الطرفين حرمتها ويقابل رعاية الطرف الآخر لها بأحسن منها .

الآلوسى وتأليفه للتفسير

ظهر الشهاب الألوسى فى أفق العناية البالغة التى كانت توليها الخلافة العثمانية رجال العلم من السنيين فى البــلاد العثمانية قاطبة ومنهـا البـلاد العربيــة التى يحـكمها العثمانيون حـكما مباشرا : الشام والعراق .

وكانت لفتة السلطان محمود الثــانى إلى البيئة العلمية السنية بالعراق ، لفتة مستمد العون ، طالب التأييد ، فى سبيل عمله الذى يهدف إلى قلب نظم السلطة العثمانية ، رأسا على عقب .

فـكان شهابنا محمود ، باعتبار ما اجتمع له من أسباب البروز ، وعوامل التقدم ، فى تلك البيئة ، أكمل محـل تبدت عليه مظاهر العناية أو خلعت عليه حلل الامتيازات .

ففى عهد السلطان محمود ولى الشيخ الآلوسى خطة مفتى الحنفية ببغداد ، وبذلك انتظم فى عقـده من أهـل الرئاسة العلمية الدينية بالأقطار العثمانية ، ذلك العقد الذى كان واسطته شيـخ الإسـلام بعاصمة الخلافة : الشيخ أحمد عارف حكمت .

وبذلك المحل ، الذى ناله من عناية عاصمة الخلافة ، طـار صيت

الآلوسي ، وعظمت شهرته ، ونال من عظمة الشهرة ما هو تابع لها : من التفات الناس إليه ، واشتغالهم به ، وتتبعهم لآثاره ، بين قادح ومادح ، وكانت حركة السلطان محمود الكبرى ، فى القضاء على الانكشارية والقوانين العسكرية القديمة ، وإدخال التنظيمات ، وتغيير الزى واستحداث الوسائل الجديدة للتعليم وقوانين الحكم والإدارة وتقاليد السلطنة ، من شأنها أن تثير فى وجهه مصاعب يذللها ، كليا أو نسبياً ، تأييد تلك العصابة العلمية وتزكيتها لعمله ، وإن تعرض أولئك العلماء لما يتعرض إليه الناطقون بكلمة الحق المحايدة فى وجه الأفكار الساذجة ، وللميول المنحرفة من الغمز واللمز . وكذلك كان شأن الشيخ الآلوسي مع السلطان محمود . فإن السلطان قد تظاهرت عليه عوامل الغضب الشعبي ، واتجهت الدعايات المسيرة بتلك العوامل إلى أن تظهر صنيعه مروقا من الدين وعبثا بحرماته ، لا سيما بما أحدثته سياسته الجديدة قطيعة بالغة بينه وبين الطريقة البكطاشية التى كانت أعظم سند روحانى للدولة العثمانية ، منذ خمسة قرون . فكان ماحصل له من تأييد الشيخ الآلوسي على اشتهاره ، وعلو منزلته ، ونفوذ كلمته ، أمرا ذا أثر عظيم فى إسناد الدولة والفت فى عضد خصومها .

وذلك ما حمل السلطان على أن يظهر تقدير المنة ، وشكر الجميل ، بما رفع من منزلة رسمية الآلوسى فى تقليده خطة الإفتاء ، ثم تقليده نيشان الافتخار العثمانى ، لما أنشأه تذكاراً للتطور الإصلاحى الجديد ، وتنويها برجاله ، وذلك أيضا ما استهدف به الآلوسى لتيار من النقد والكيد والدس ، كثر تبرمه به ، وشكواه منه فى كتبه .

وكان مقام الآلوسى ، فى القطر العراقى ، من شأنه أن يمكن أصحاب الخصومات الفكرية والاعتقادية معه ، من سلاح يشهرونه عليه ، مما أصبح يروج حوله من أقاويل : أحدثها أو حركها ما بينه وبين السلطنة من تساند ، وما خصومه الفكريون إلا رجال البيئة العلمية المقابلة لبيئته ، أعنى البيئة الشيعية التى لا تقل حدة فى مخاصمتها للدولة عن شدة خصامها مع الآلوسى .

ولقد كان علماء الشيعة يعتزون بظاهرة تفرق بينهم وبين علماء السنة فى القرن الماضى : وهى أن أئمة الشيعة موضوعون بمقام من التقدير يضاهى مقام أئمة الدين الماضين .

فلم يكونوا يتقاصرون عن إظهار بحوثهم فى العلم ، واجتهاداتهم فى الدين ، ولا يحجمون عن وضع التآليف ، وإبراز الآثار العلمية ، بخلاف ما وقر فى نفوس علماء السنة من تقاصر أمام مقامات

السابقين ، واكتفاء بالعكوف على مخلفاتهم من التصانيف يدرسونها ويشرحونها ويعلقون عليها . وكان مجال التنافس العلمي والتنازع المذهبي ، بين السنيين والشيعة الإمامية · مفتوحا لأن يرى هؤلاء أولئك بالقصور عن رتبتهم ، مستدلين بكثرة تآليفهم وسعتها وتوافرها . ومن شأن ذلك أن يحفز أهل الهمم ، ولا سيما الذين كانوا يصلون منها نيران تلك المعارك الفكرية الحامية الوطيس ، وخاصة ببلاد العراق ، مثل الشهاب الآلوسي ، إلى أن يبرزوا من الآثار ما يكون ناطقا بعلو كعبهم في العلم ، وطول باعهم فيه ، بما يرد على ما يرميهم به منافسوهم من قصور أو تقصير .

وفي ذلك ما يبين لنا بعض الحوافز التي حركت الشيخ محمود الآلوسي إلى الإقبال على وضع تفسير جديد ، كما في ذلك أيضاً ما يبين لنا سر العناية والاهتمام اللذين لقيهما ذلك العمل الجليل من سلاطين آل عثمان المعاصرين له : الغازي محمود الثاني ، وابنه الغازي عبد المجيد الأول . فإننا إذا نظرنا إلى التفاسير التي كانت تروج في العالم الإسلامي في ذلك القرن وجدناها ثلاثة أصناف :

الصنف الأول منها : التفاسير العلمية السنية ، مثل تفسير البيضاوي وتفسير أبي السعود ، وهي مصوغة في قالب التحرير المدقق ، الذي يتطلب بيان المراجع ، وبسط المقاصد ، بطريقة تجعل

الدروس الطويلة ، مركزة على الكلمات القليلة ، وتبرز البحوث والتقارير فى صورة التعاليق والحواشى .

الصنف الثانى ، من التفاسير التى كانت رائجة فى عصر الآلوسى : التفاسير العلمية الشيعية ، وهى على منهج التفاسير إلا أن أسلوبها مبنى على الإفاضة والبسط والإفصاح مثل تفسير الطوسى وتفسير القمى وتفسير الطبرسى ، وهى فى أسلوبها أقرب إلى أسلوب الفخر الرازى ، ومع ما اشتملت عليه ، من إيضاح علمى وبحث نظرى ، فإنها قد اشتملت على ما لا تقره المذاهب غير الشيعية وخاصة ما يرجع إلى المحامل الباطنية لمعانى الآيات .

والصنف الثالث ، من التفاسير الرائجة قبل تفسير الآلوسى : صنف التفاسير الصوفية التى تعتمد على أذواق غير متقيدة بالطرائق العلمية ، ولا محكمة الاستخراج على قواعد اللغة وعلومها ، وأكثرها تداولا يومئذ بين أيدى الناس أحدثها ظهورا ، وأقربها إلى مسايرة الطريقة العلمية : وهو تفسير العالم التركى الشيخ إسماعيل حقى من أهل القرن الثانى عشر .

فكان الملاحظ : أن الصنف الأول من هذه الأصناف الثلاثة ، وهو صنف التفاسير العلمية السنية ، لم يكن له مرجع كاف واف يقوم بنفسه متكفلا ببسط البحوث والأنظار ، وإبراز المعانى ،

وتحليل مآخذها ، إلا بالجمع بين الأصول وحواشيها ، وضم الحديث من ذلك إلى القديم .

فكانت تلك الثغرة هي التي تلفت نظر من يريد أن يبدي في تفسير القرآن شيئا جديدا ذا بال كما أراد الآلوسي لا سيما وأن الأذواق ، في ذلك العصر ، قد كانت متشربة روح المناهج الصوفية ، والأفكار العلمية كانت قد تقبلت شيئا كثيرا من منازع الصوفية وأنظارهم ، فراقت بذلك التفاسير المشتملة على المحامل الباطنية والمنازع الذوقية بما جعل تفاسير الصنف الثاني ، وهي التفاسير الشيعية ، والصنف الثالث وهي التفاسير الصوفية تجد لها من كيفيات النفوس والأفكار مساغا لا تجده تفاسير الصنف الأول ، وهي التفاسير العلمية السنية ، على ما فيها من صعوبة تحول بين الناس وبين مطالعتها بغير دراسة وجهد .

ابتدأ الآلوسي تفسيره في أخريات أيام السلطان محمود ناشطا في ذلك بما كان يحوطه من عناية السلطان ، فجعل ما أنجزه من ذلك هدية للسلطان ، وقدم اليه ، فعلا نسخة لما أتم تبييضه . وقد حكى الآلوسي عن نفسه أنه لما توفي السلطان محمود انقطع عن تأليف التفسير استشعارا لانقطاع عوامل التنشيط والتأييد ، حتى تبين له أن السلطان

عبد المجيد قد خلف من سلف، واعتذر به الدهر عما اقترف، عاود التفسير، ورجع إلى إكماله .

ويظهر من ذلك، ومما يشكوه دائما من هموم الزمان أن المضايقات اشتدت به فى مباشرة وظيفة الإفتاء، لاسيما بعد وفاة السلطان محمود، حتى تمكن من فرصة استقال فيها من منصب الإفتاء مع أمن البقاء على الحظوة والكرامة لدى السلطنة العلية . فتخلى عن الوظيفة، وانصرف إلى إتمام الكتاب، تحوطه العناية والتنشيط من لدن السلطان عبد المجيد، كما كانت تحوطه من لدن والده . وكان ذلك بعد سفره إلى استنبول، واجتماعه شخصيا بالسلطان عبد المجيد سنة ١٢٦٣ وبعد ذلك الاجتماع بأربع سنين كان الآلوسى قد أتم تفسيره كليا فى تسعة أجزاء؛ ورفع بنفسه الجزئين الأخيرين فسافر بهما سنة ١٢٦٧ إلى الاستانة؛ فى صحبة والى العراق عبد الكريم باشا؛ فكان دخوله إلى العاصمة حدثا ذا شأن جليل ؛ نفحت به الرعاية العثمانية فى شهرة ذلك التفسير ومؤلفه؛ فلم يعد إلى بغداد لسنة ١٢٦٩ إلا وقد أصبح تفسيره طائر الذكر فى البلاد الإسلامية وتعاليق الإكبار والإعجاب محلقة به فى المشارق والمغارب؛ ولم تكن أصداء هذه الشهرة ترجع اليه فى بغداد حتى كان قد توفى رحمه الله فى ذى القعدة سنة ١٢٧٠ .

تفسير روح المعانى للآلوسى

لما انتصب الشهاب الآلوسى ، فى منتصف القرن الماضى ببغداد ، يصنف تفسيره الواسع الجامع ، كان على ملتقى تيارات فكرية متباينة المنابع ، مختلفة المجارى . فالمذهب الجعفرى بأصوله وطرائقه البليغة فى الانقطاع ، العريقة فى الانكماش ، يتعلق بأهداف التشيع للمتغالى ويعكف علماؤه ، فى الكاظمية والنجف وكربلاء ، متواصلين مع سائر علماء الشيعة فى الأقطار الإسلامية ، على دراسات علمية عميقة تتناول تفسير القرآن العظيم بمباحث العلوم اللغوية والعقلية ، وتعرب بما يأخذ الألباب من الإعراب عن نكت ذوقية ولطائف بيانية وبديعة تتلاقى مع أصولهم ، ولا تتلاقى مع المناهج الكلامية الأخرى والحكمة العقلية والطبيعية الممتزجة بعلم الكلام السنى كانت فى درجة سموها التى انتهت إليها فى القرنين الثامن والتاسع على يد العضد والقطب الشيرازى والسعد والسيد والعصام ثم نمت فيها من بعد على يد علماء الدولة العثمانية مثل الخيالى وابن كمال باشا ، أو متأخرى علماء الهند مثل الشيخ عبد الحكيم السيالكوتى :

والفقه كان قد تأثر بانتشار المذهب الحنفى وما مارس فقهاؤه فى البلاد الإسلامية قاطبة من تحقيق مناط الأحكام وبحث الصور

واختلافها مما لا عهد به لفقهائه الماضين على نحو ما ظهر فى كتاب (الفتاوى الهندية) على عهد السلطان أورنك زيب ، وفى كتب فقهاء الشام العظام مثل خير الدين الرملى وابن عابدين . وعلم التصوف كان قد ساد وجند عقول العامة والخاصة ، حتى لم يبق لعلم غيره معه من مجال ، وعلوم اللغة العربية كانت سائرة على المنهج التحليلى ، الذى عليه أعاظم الأعاجم وعلماء الروم مثل رضى الدين الاسترابادى والجاربردى وديكوز وقد استندت كلها إلى هضبة علم البلاغة ، التى سمت قيمتها بسعد الدين التفتازانى ، وارتوت من مجارى الأدب العربى الصميم ، على نحو ما مزج بين ـ علوم العربية وآدابها ـ البغدادى فى كتاب (خزانة الأدب) وما أحكم التفتازانى من صلة بين نكت البلاغة وروائع شعر المعرى تبعا لطريقة شارح ديوان المعرى حسين الخوارزمى المشهور (بصدر الأفاضل) .

والأدب الفارسى ، من جهته ، كان قد سما بالحكمة الصوفية ، وتفتق بمراس رجاله اللغة العربية ، وفنونها العلمية والأدبية ففاض فى شعر جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى ، وسعدى وجامى ونشأت اللغة التركية والعثمانية وآدابها فى حجر الأدب الفارسى ، فكانت اللغة الفارسية قوام تعليم اللغة التركية ، ولسان العلوم والآداب فيها.

وكان صاحبنا الآلوسى قد ورد كل نهر من تلك الأنهار المتلاقية ، وتشرب من كل نبع منها حتى تضلع .

فكان مراسه للأساليب الشيعية فى البحث والتفسير ، وانفراده بمجازاتهم فى مراقيهم العلمية واضحا فى كتابه المسمى (الأجوبة العراقية) الذى تناول مسائل من معضلات المباحث العالية فى الحكمة والرياضيات ، كان رجال من علماء الشيعة بإيران قد وجهوا بها إلى العراق على معنى الإلجاء والتعجيز لأهل البيئة العلمية السنية ، فلم يكن لها إلا الشهاب الآلوسى كفيلا بالرد والنقد والتمحيص. وأما الحكمة فكان الآلوسى قد بلغ فيها شأوها الأقصى بتخرجه على الشيخ خالد الكردى ، وهو الذى جمع متفرق المعارف الحكمية من المشرقين .

وأما الفقه فقد كانت مشاركة الآلوسى فيه بين المذهبين الشافعى والحنفى صقلا لملكته العالية فى تطبيق الفروع على الأصول والرجوع بالأحكام إلى مداركها ومسايرة الأئمة المجتهدين فى أنظارهم للمقاصد والمعانى مسايرة تخلص بها من حضيض التعصب المذهبى إلى أوج التحقيق والإنصاف . وأما التعرف فكان اتصاله شخصيا بالطريقة النقشبندية ، وولاؤه للسهروردية والخلوتية ، ومنازعته للكشفية عاملا على رسوخ قدمه فى الفن لا سيما وأن اختصاصه بالشيخ خالد النقشبندى وتخرجه عليه فى طريقته قد سما به إلى صف البارزين من أهل المعارف والأذواق .

وفى العربية وآدابها كان قد تمرس بكتب النحو والبلاغة تمرسا ربطه بدواوين الأدب التى تدفع إليها كتب البلاغة ، فتمكن من طريقة

المقارنة بين النصوص الأدبية فى المعانى والتراكيب ، مقارنة يتخذ بها من بعض تلك النصوص على بعضها شواهد زيادة على أن تضلعه بها فى الآداب الفارسية قد وسع آفاق نظره فى المعانى ، والنكت ، وزاده ولوعا بدقائق المعانى النفسية على المنهج الصوفى ، الذى هو مبنى الشعر الفارسى .

فبهذه الثروة الواسعة من المعارف ، وبالأسلوب الجامع بينهما فى الدراسة على الطريقة العثمانية الجديدة ، التى كانت قوام البيئة العلمية فى بغداد ، تقدم الشيخ محمود الآلوسى لتحرير تفسيره الذى جاء فى تسع مجلدات ضخمة تتألف من أكثر من خمسة آلاف صفحة مطبوعة من القالب الكبير .

فسلك فيه مسلك التفسير اللغوى : يهتم أولا ببيان موقع المفرد ، أو المركب من جملة الكلام ، معتمدا على قواعد الاعراب واستعمالات البلاغة ومعتصما بانسجام المعانى وتسلسل الأغراض .

ويخطط بذلك منهجه لاستخراج المعنى المراد ، معتمدا على الشواهد ، إلا أنه يغرق إغراقا قد يسرف فيه فى مسائل الاشتقاق والإعراب حتى يتجاوز محل البيان إلى القواعد والمباحث ، من البحث اللغوى ينتقل إلى المفاد معتمدا على الأحاديث وأسباب النزول ، متحريا فى ذلك أكثر من الزمخشرى والبيضاوى فلا يزال يتجنب الأخبار الواهية ويحرص على الإسناد المعتد به . وربما بنى بحوثه مع صاحب الكشاف على الاستناد إلى نقد الأسانيد .

وفى تحصيل المفاد القرآنى يحرص على إيراد الأنظار الأصلية والفرعية ، فيناقش الاستدلالات ، ويتعقب الأقوال ، ويعتمد على مقابلة الرأى بالرأى ، ممسكا فى الغالب بما فى تفسير الطبرسى من محامل غير سنية ليناقشها بقواعد الأصول ومقتضيات التراكيب البلاغية ، وآخذاً على الإمام فخر الرازى تمسكه بنصرة مذهب الشافعى ، فيناقش كلامه بما للفقهاء والأصوليين من الحنفية فى تلك المسائل من أنظار فى رد حجج الشافعية ومناقضتها أو متجنبا طريقة الرازى فى ترجيح مذهب الأشعرى، آخذا بترجيح مذهب السلف .

وهو فى كل هذه المباحث يجرى فى مجال واسع من الأنظار والمعارف ، حتى أنه كثيرا ما ينشد الشعر الفارسى من مثنوى جلال الدين الرومى أو من ديوان المولى جامى ، وكثيرا ما يخوض المباحث الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية لمناقضة المذاهب غير الإسلامية ، معتمدا فى ذلك على أحدث ما انتهت إليه المعارف فى بيئته ، ونازعا فى ذلك المنازع العجيبة فى الاستدلال ، حتى أنه استند إلى حدثان اكتشاف أمريكا فى تفسير قوله تعالى، فى سورة الإسراء : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فبعد أن قرر نظرية نجاة أهل الفترة. ممن لم تبلغهم رسالة الرسل ، وما عليه المتقدمون من أن ذلك لا يكاد يوجد قال : (وقيل بوجوده فى أمريكا ، وهى المسماة بينى دنيا قبل أن يظفر بها فى حدود الألف بعد الهجرة كريستوفيل المشهور بقلونبو، فإن أهلها على ما بلغنا إذ ذاك لم يسمعوا بدعوة رسول أصلا).

ولقد استطاع الآلوسى أن يقيم حدا فاصلا بين معرفته العلمية والصوفية ، ومنهجيه الظاهرى والباطنى بعدوله عن طريقة الشيخ إسماعيل حقى فى حمل النصوص القرآنية على معانى التصوف حتى تنبو بذلك أحيانا عن دلالتها اللغوية، ومحاملها الشرعية ، فاعتبر الآلوسى معانى الآيات هى التى تقتضيها دلالة ألفاظها وتراكيبها ومستنبطاتها المعانى الحكمية والحكمية التى تتناسب مع تلك الدلالات .

ولكنه جعل ، بعد الفراغ من تفسير كل طائفة من الآيات ، فصلا خاصا بما ذكره الصوفية فى تلك الآيات من المعانى الذوقية ، ومشى فى ذلك على الأصل الذى قرره فى القواعد التى افتتح بها تفسيره : وهى أن المعانى الصوفية أشارت إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ، وبذلك تحاشى الادعاء بأن المعانى الصوفية هى المقصود الأصلى ، حتى يكون للمعنى الظاهر غير مراد ، وحكم على ذلك بأنه اعتقاد الباطنية الملاحدة ، وتجنب أن يجعل تلك المعانى الصوفية تفسيراً ، ناظرا إلى ما كان موجها على الشيخ إسماعيل حقى من الانتقاد ، وجعل الفصل بين هذا وذاك تنبيهاً على أن المعانى التى يصفها بأنه من باب الإشارة ليست هى مفاد التراكيب، ولكنها مستفادات اختص بها الذين توصلوا إليها بطريق السلوك الصوفى على معنى أنها تستخرج زيادة على المعانى الأصلية من طريق خاص بها .

ومع ذلك فإن هـذا الاحتياط لم ينفعه لأنه فى إيراد إشارات، متجنباً استفادتها من دلالة اللفظ قد فتح خرقا جديدا يقتضى أن هنالك طريقا لاستفادة المراد غير مقتضى الألفاظ ، وهو خروج عن قواعد أهل السنة : فى أن الاتهام ليس من أسباب المعرفة . وإذا كانت تلك المعانى مقصودة فكأن غيرها حائل دونها ، وبذلك صح له أن يسمى الفقهاء والعلماء فى كثير من المقامات بأهل الحجاب، وذلك هو ما أثار على تفسير الآلوسى الطامة الكبرى من العلماء المتمسكين بالمبادىء الأصلية ، المدركين ما فى تلك الخروق من الأخطار . وقد كان أستاذنا الأعظم شيخ الإسلام سيدى محمد بن يوسف ، قدس الله روحه شديد النكير عليه ، عظيم التحذير منه ، لا يكاد يتسامح لأحد طلبته بالرجوع إليه ، بله الاعتماد عليه ، لهذا المعنى من التفسير بالإشارة زيادة على ما للآلوسى من نزعة خاصة فى الاستدلال الفقهى لم يكن شيخنا ابن يوسف رحمه الله ميالا إليها .

والحق أن تفسير الآلوسى لو جرد عن قسم التفسير بالإشارة لكان أليق بمقامه العلمى السامى ، ولكن من نظر إلى التيارات التى تلاقت فى تكوينه وتكوين البيئة العلمية التى أنجبته، التمس له عذرا ، وأيقن بأن تعلق الأفكار بتلك المناهج من التفسير لم يكن يحتمل إلغاءها لأنها تستقل حينئذ بتوجيه الناس، ولذلك أوردها إلى جنب التحقيقات العلمية الكفيلة بردها أو حجزها عند وضع يقصرها على حدها .

نهضة الاسلام

مضى القرن الثالث عشر، بما فيه من طلائع التطور فى الاوضاع، وعوامل التنبيه للأفكار، والتقليب فى العوائد والطباع .

وأقبل القرن الرابع عشر، على الشرق الإسلامى، كما قال حافظ إبراهيم : « يسير على قدمين، من ليل ونهار ويطير بجناحين من كهرباء وبخار » فأيقظ مقدمه النفوس من سباتها، إيقاظا مزعجاً، وهز الأفكار هزا عنيفا . ثم أوقفها أمامه حائرة غير تامة الانتصاب، مضطربة مرتعشة، من جراء الإيقاظ المزعج، والهز العنيف اللذين أدخلهما عليها .

فتح الشرق عينيه على الوجود الذى واجهه من جديد بعد نومته العميقة . ونظر إلى الدنيا، التى كان قد أعرض عنها وذهل عن مراقبتها، برهة قصيرة فيما يحسب، فإذا هى غير الدنيا التى كان عرفها قبل إعراضه وذهوله . وإذا هو كالرجل الذى أماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت، قال لبثت يوما أو بعض يوم .

كانت أواخر القرن الثالث عشر، مقدمة لهذا الانزعاج، بما لاح فيها على الرجل النائم، أو قل : الرجل المريض، من انتفاضات اوهتزازات وتقلبات ذات اليمين وذات الشمال، هى محاولات التجديد

الدينى التى تجاوبت بين الحركة الوهابية بنجد ، وحركة السلطان سليمان العلوى بالمغرب الأقصى ، ومحاولات الإصلاح العملى : فى نظام الجيش، والمالية ، والإدارة ،والقضاء ، المحاولات التى تسلسلت من عهد السلطان سليم الثالث ثم عهد السلطان محمود الثانى ، فى تركيا ، ومحمد على ، فى مصر ، إلى عهد السلطان عبد المجيد وفرمان الكلخانة والإصلاحات الخيرية . وما كانت تلك الانتفاضات والتقلبات ، إلا أثرا للآلام الملحة المضنية ، التى كانت تأكل احشاء ذلك الجسد الهامد ، وتجافى جنبيه عن مضجعه .

فلقد كان للعالم الإسلامى قرن واقف منه بالمرصاد ، يسير أمره معه على ناموس التقابل الذى يقوله فيه أبو العلاء :

يجنى تزايد هذا من تناقص ذا   كالليل إن طال غال اليوم بالقصر

فقد كان الزمان فى حقيقة الأمر قد استدار، منذ قرون ، دورة قضت حركتها بأن تبتدىء شمس المعارف الضاحية على الشرق تميل إلى مغربها فى الأفق الأوروبى ، منذ كان ابن خلدون يستقبل القرن التاسع بنظرة مشفقة من عواقب ذلك الدوران حين يقول : « واعتبر بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم ، وتفننوا فى اصطلاحات التعليم ، وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون ، حتى أربوا على المتقدمين ، وفاتوا المتأخرين . ولما

تناقض عمرانها واندعر سكانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعليم » ثم يقول ، فى خشية وإشفاق : « وما أدرى ما فعل الله بالمشرق » ثم بعد أن يعلل نفسه بالبقية الباقية من إثارة العلوم فى أقصى الشرق الإسلامى ، قائلا : « ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة ، وخصوصا فى عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر أنهم على ثبج من العلوم العقلية » وبعد أن يباهى بسعد الدين التفتازانى ينظر إلى أوروبا مستطلعا ما بدأ يظهر فيها من نهضة العلم لم تكن من قبل ، فيقول : « كذلك بلغنا لهذا العهد ، أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الأفرنجة من أرض رومة وما اليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق ، وأن رسومها هناك متجددة ، ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ، وطلبتها متكثرة ، والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار » .

كان هـذا النظر البعيد ، والتوقع العجيب ، قبل أن تطلع على الناس ، أنوار العصر الحديث باكتشاف إبرة القطب ، وبارود المدفع ، وظهور الطباعة ، وصناعة الورق ، وقبل إكتشاف أمريكا ، وقبل رحلات الرواد الأولين للطرق البحرية الرابطة بين الغرب والشرق ، وقبل أن تستحكم النهضـة الأوروبية ، وتلد ما ولدت فى الأفكار والآداب والفنون ، وفى العقيدة الدينية ، وقبل أن تقطع منـاهج التفكير والبحث الأشواط التى قطعتها إلى نهاية القرن السابع عشر

بحكمة بيكون وديكارت ، واكتشافات قاليلى و نيتن فما الظن بما حدث بعد كل هذه الأطوار ، وما نجم عنها ، من انبثاق المعارف ، وبروز الاكتشافات ، التى جعلت الإنسان ، فى ذاته ، وفى وضعه من العالم ، فى القرن التاسع عشر مسيحيا الثالث عشر هجريا ، قد اختلف اختلافا بينا عن الإنسان وعن وضعه من العالم فى كل ما سبق من قرون منذ ابتداء الإنسانية، فمدى الإدراك الحسى قد اختلف عما كان عليه باكتشاف النظارة والمجهر ، فضلا عن آفاق الإدراك العقلى التى تغيرت بالاكتشافات الرياضية ، والمعارف الكونية . والأرض بذاتها قد اختلفت عند الإنسان الجديد عما كانت عليه عند الإنسان القديم فى شكلها وحركتها وأقطارها ونسب الماء فيها من اليابس والطاقة الإنسانية قد تغيرت بما تمكن له من الآلات المسيرة بقوة البخار والمدلول التناسبى بين الزمان والمكان قد انقلب بحكم ما تمكن للإنسان من سرعة المواصلات الجديدة فى البر والبحر ، بوسيلة المراكب البخارية ، فأصبحت حدود الأبعاد متجاوزة لما عهد من نهاياتها من قبل وتطلبها للظرف الزمانى الذى تقطع فيه أقل بكثير من تطلبها القديم .

وارتبط بهذا الوضع الجديد ما تولد للإنسان فى حياته الخاصة من مدارك وأذواق تطلع بها إلى ضروب من زهرة الحياة ، على غير ما كان يتطلع إليه من قبل ، وما تولد فى حياته العامة من ربط علاقته بالأفراد

وبالمجاميع ، ما فير فهرا صورة نظم الحكم ونظم المعاملات ، فقضى بتبدل دساتير الدول وقوانينها ، ظهرت آثار ذلك كله فيما تمكن للأمم التى استقرت فيها تلك المعارف وتولدت عنها ولابدها : من الاكتشافات ، وزهرة الحياة ، وسلامة نظام الحكم ، وانتظام حالة الفرد والمجتمع ، فإذا هى كما يقول حافظ : « فالتقت دولة العجب ، بدولة الأدب ، واجتمعت بدائع الاختراع ، ببدائع اليراع ، واخضل ظل هاتين الدولتين ، وامتد من المغربين إلى المشرقين ، وأضحى الناس بين نعيم الحرية ونعيم المدنية » .

وإذا أثر ذلك : إن الذين فزعوا من نومهم مذعورين ، وهم أبناء العرق الإسلامى ، لما نظروا إلى هذا العالم الإنسانى الذى فاز بسعادته الدنيوية أيقنوا أن ما كان يقض مضاجعهم من آلام لم يكن ناشئا إلا من الصولة التى صال عليهم بها قرنهم الغربى ، فاقبلوا يعدون أنفسهم لأن يفوزوا بما فاز به ، ويتلمسون قواقع الأدواء منهم وانتهى بذلك دور الانتفاضات التى ختم بها القرن الثالث عشر ، ومثل تفسير الآلوسى منها شيئا ضئيلا ، على نحو ما يمثل أثر فكرى انتفاضات لا يحكمها العزم ، ولا يمليها الوعى ، وأقبلوا على حركات تمليها العزائم الواعية ، وتتقدم الجهود الفكرية لتسييرها فى فروع الحياة الإسلامية عامة منطلقة بسيرها ذلك من أصل الحياة وقوامها وهو التفكير الدينى المؤسس على القرآن وتفسيره .

الإصلاح الدينى

كان ذلك الهول المزعج ، الذى نزل بالعالم الإسلامى من جراء الأحداث المرعبة التى أصابته فنبهته إلى نسبة مقامه ، فى تأخره وانحلاله ، فى مقام العالم الأوربى، فى تقدمه وحزمه ، هولا ، قد ضيق من صدره الذى كان منشرحا للإسلام ، تضييقا أحرجه وأضناه ، ومس مسا مؤلما داميا ، موضع العقيدة الدينية من قلبه ، إذ أصبح يشعر بأن حقيقته القومية الإسلامية قد بدأت تبتعد عنه ، مندرجة فى الماضى المنقرض ، وأنه بقى فى حاضره غريبا عن كل شىء غربة لا تقف عند حد ما قال أبو الطيب :

ولكن الفتى العربى فيها
غريب الوجه واليد واللسان

بل تتجاوز ذلك إلى ما هو أبلغ فى وحشة الاغتراب ، أعنى غربة الرجل فى وطنه ، التى يقول فيها أبو العلاء :

أولو الفضل فى أوطانهم غرباء
تشذ وتنأى عنهم القرباء

ثم إلى حالة من الغربة فوق ذلك كله : هى غربة الإنسان بنفسه

عن نفسه ، حيث يحس بأنه واقف من صروف أحداثه وتقلبات زمانه، موقفا يجعله شاهدا فى الغائبين ، وغائبا معدودا فى الشاهدين حيث يكون بحسه مع الأحداث مخالطا لها ، ويكون لبه وجوهر نفسه قد تخلفا عنه ، لأنهما لم يستطيعا لتلك الأحـــداث الثقيلة المنكرة ، خلطة ومراسا ، فيكون فى وقت واحـد هو وليس هو ، ويشهد الأحداث شهودا حسيا فى ذهول إدراكى إذ تمتد يده إلى أمور لا يطمئن إليها قلبه ، ويرى بصره قريبا ، ما يوده فؤاده بعيدا ، فتضطرب فى نفسه الأحاسيس ، وتتدافع العوامل ، وهو تارة يبتعد عن حضوره النفسى متعلقا بجريان الأحـداث الماثلة من حوله ، وتارة أخرى يغيب عن حضوره الشبحى طائرا إلى مسبح نفسه فى آفاق الحقائق المجردة ولسان حاله ينشد :

ردوا على جفنى النوم الذى سلبا
ونبئونى بعقــل أيـة ذهبا

فلا يزيد عليه يوم على ذلك إلا وحـيرته زائدة ، واضطرابه مرتبك به ، وألمه بالغ مبلغ ما قال ابن الفارض :

عمره واصطبـاره فى انتقاص
وجـواه ووجده فى ازدياد

فى قرى مصر جسمه والأصيحا
ب شآما والقلب فى أجياد

ذلك هو حال العالم الإسلامى فى التنافر بين مثله العليا وبين واقعه المحسوس ، أواخر القرن الهجرى الماضى ، يؤمن فى نفسه بعظمة وعزة لا يجد لهما فى الأمر الواقع مظهرا ، ويقدر قرنه الأوروبى بمنزلة الدون فيجده ، فى الواقع ، قد سما فوق تلك المنزلة بمراحل ويهجر من شرائعه وعوائده وآدابه ما يجب عنده أن لا يهجر ، ويتلبس من شرائع غيره وعوائده وآدابه بما لا يجوز فى نظره أن يتلبس به ، فإذا الفوضى العقلية تنتشر حوله وتسود عليه ، وإذا أمواج الأهواء السياسية تتقاذفه ، وإذا هو مسلوب الإرادة ، مسلوب اللب ، يفعل الشىء ولا يقبل أن يقال أنه فعله ، ويستحل العمل ولا يرضى على من يقول له : إنه حلال ، وكان من طبع تلك الجهالة الأليمة ، أن تنتهى بالمجتمع الذى نزلت به إلى إحدى نتيجتين :

إما الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقادية ، بتعوده شيئاً فشيئاً ، ما هو جار عليه من واقع ناب عن تلك المثل والمبادىء ، وإما عزم جديد يدفعه إلى أن يجمع نفسه النافرة ، إلى نفسه الحاضرة ويتناول ما هو أمامه بجأش رابط ، وفكر ثاقب ، حينما يستطيع أن يجد فى مثله العليا ومبادئه الاعتقادية مساغا لتلك الأحداث التى هو خائض غمارها من حيث يدرى ولا يدرى .

ولـكن الذى كان يحول بينه وبين ذلك العزم الجـديد : أن المثل العليا ، والمبادىء ، التى استمدها من تعاليم الإسلام ، كانت غير متفتحة لأن يجد فيها مساغا للأحداث الداهمة عليه . فإن تلك المبادىء الإسلامية السمحة التى آخت بين العقل والدين ، ومكنت للأحكام الشرعية محل انطباقها ، دائرا مع دوران للمعانى والمصالح ، واختلاف الظروف الزمنية والمـكانية ، كانت مع ذلك قد حملت من البدع ، وسىء التأويل ، وقصور الأنظار ، ما لا قبل لها باحتماله فقصرت المعانى عن غاياتها ، وانـكمشت مرامى الدين عن أنظار العلم والحـكمة ، وزادها ظـلام عصور الجهالة وقرون الانحلال تضاؤلا وانـكماشا .

فلما هب المجتمع الإسلامى من نومته ، على فجر النهضة فى أواخر القرن الماضى ، وجد الأحكام الإسلامية والحـكم القرآنية محصورة وراء سور مضروب عليها ، من البدع والعوائد ، لا تستطيع أن تتعداه إلى المحيط الواسع ، والحقل الخصب ، إلا إذا اقتدت بنور من التفكير الدينى يهديها إلى طريق تخلص به من سور البدع المحيط بها حتى تتحرك حرة طليقة ، ويرى الوجود صورتها النقية مجردة مما كان يرين عليها فى محبسها وراء سد البدع والعادات .

وفيما كان العالم الإسـلامى يتطلع من حيرته إلى حكمة تخرج له

الحقائق الدينية نقية من وراء أسوار البدع ، ويتصور هذا العمل المنتظر فى صورة ربما كان يتصورها اقتباسا من مثل لها مرت به فى القرون الغابرة من آثار الطرطوشى ، والشاطبى ، وابن الحاج ، وابن تيمية ، وابن القيم ، والشوكانى ، والرهونى ، والسنوسى ، وابن عبد الوهاب .

كانت محاولات أخرى منصبة إليه من الغرب ومن الشرق تتجه إلى قطع أمله من تجديد كيانه الإسلامى ، إذ تبرز له الحقائق الدينية وراء ذلك السور ، ولن تستطيع أن تجـــد فيه منفذا للخلاص ، وتروج فى نظره عظمة الحضارة الأوربية ، وضرورة إقباله عليها ، موسوسة وراء ذلك بأن للإســلام شأنه الزائل ، ولتلك الحضارة يومها الماثل ، ومغرية له من طريق هذا الوسواس بالتعلق بمبادىء تخيل إليه أنهـا المنسجمة مع روح تلك الحضارة ، هى مبادىء الفلسفات المادية للمعطلة التى كانت تتمثل فى الدعوات الإلحادية الآتية من الغـرب بآراء ديدرو ، وفولتير ، وداروين ، أو بالمـذاهب الاجتماعية والإباحية التى كانت تطلع فى أوربا تحت عنوان التقـدم والتحرير ، وتتمثل فى الدعوات الدهرية الهدامة ، التى بدأت تظهر فى الشرق الأوسط مجددة الطريقة الدهرية القديمة فى مذهب النيشرى[١]

---

[١] كلمة انكليزية بمعنى « الطبيعة » .

الذى طلع قرنه فى الهند ، أو مجددة الدعوات الباطنية فى المذهب البابى الذى تولدت دعوته فى إيران ، فكانت هذه التيارات الصاخبة التى انصبت إلى موقف العالم الإسلامى ، فى حيرته أمام ولائد النهضة الغربية ، التى غزته فى عقر داره ، من شأنها أن تدفع به إلى اضطراب تتزعزع له أقدامه حتى يهوى منفصلا عن كيانه الدينى ، انفصالا باتا ليذهب مغمورا مجرورا فى سبيل النهضة الغربية إلى حيث يفقد كيانه القومى ويستطيع أن يستبدله باستعارة كيان غيره .

فكان الذى تحقق فيه أمل العالم الإسلامى ، فى بروز دعوة دينية هادية ، تكفل إظهار الحقائق المحمدية من وراء سياج البدع ، وترد غائلة هذه التيارات العادية التى كانت توشك أن تودى به ، هو رجل من أرومة العرب المستعجمين ، ينتمى إلى النسب الحسينى الطاهر ، نشأ بين نخوة النسب ، وحكمة العلم ، وخبرة السياسة ، واستكمل جهازه العلمى ، فى العربية والفارسية ، من علوم لسانية وأدبية ودينية وعقلية ، فبلغ فيها المنتهى على ما هو شأن أهل القطر الذى نشأ فيه ، وهو بلاد أفغانستان ، وما كان هذا الرجل إلا السيد جمال الدين الأفغانى .

جمال الدين الأفغانى

إن ظهور جمال الدين الأفغانى من القطر الذى ظهر فيه ، فى وسط آسيا قد كان مصدق التوقع الذى كان توقعه العلامة ولى الدين بن خلدون ، من أن « بضائع العلوم الحكمية لم تزل متوفرة فى عراق العجم وما بعده ، وأنهم على ثبج من العلوم الحكمية » .

فقد كانت نشأة السيد جمال الدين الأفغانى على دراسة حكمية عميقة سامية ، خالط بها ابن سينا والغزالى وابن رشد والإمام الرازى وابن خلدون ، وامتزج فيها مع السهروردى ، والكاتبى ، والقطبين : الرازى والشيرازى ، والعضد ، والدوانى والميبدى ، والسعد ، والسيد .

وكانت سنة تلك الدراسات الحكمية الراقية الجامعة مرنة لم تنقطع من عموم البلاد الأعجمية : من إيران إلى الهند ، كما انقطعت من البلا[د] الإسلامية العربية ، حيث هجرت تلك الكتب ونبذت أساليبه[ا] ظهريا واتخذت مباحثها ومسائلها نسيا منسيا .

وكان موقع بلاد أفغانستان ، حيث شب السيد جمال الدي[ن] واكتمل ، قاضيا بأن يتمكن لناشئة العلم فيها من التعلق بطريقة الماضين من رجالها : مثل الفخر الرازى والتفتازانى ، والاتصا[ل] بنبغاء الحكمة الإسلامية فى الأقطار المجاورة لها فى الهند وما ور

النهر وإيران ، حاضريهم وغابريهم ما يوجه بالناشئة الأفغانية إلى الإقبال على نهج الحكمة الإسلامية الذى عمرت به بيئتهم على حين هجره الكثيرون ، لا سيما وأن مجاورة القارة الهندية وشديد الاتصال بها ، مع ما يحمى أفغانستان من أن تنالها يد الحكم الاستعمارى ، التى قبضت على الهند ، قد كان من شأنه أن يفتح للحكيم الأفغانى ، الحديد البصر ، الواسع النظر ، آفاقا من المعرفة الذهنية ، والخبرة الشهودية ، قلما تتاح لغيره ، من أبناء الأقطار الشرقية الأخرى .

فالاستعمار البريطانى ، فى صورته الطاغية الهادئة ، بعد القضاء النهائى على آخر رمق من امبراطورية المغل ، فى حرب السبهى ، قد كان عبرة لاستيلاء القلة على الكثرة ، ومنال الدخيل من الأصيل ، من شأنها أن تبعث ، فى نفس من يرقبها عن كثب ، اعتبارات ومقايسات وإنظارا فى الأسباب والمسببات ، تفتتح له فى إدراك ما أظهر الله من آية ، وما أخفى من سر ، فى شأن هذه الأمة العجيبة ، التى تقلبت بها الأحوال بعد سلطان مبسوط ، وصفات فاضلة ، وعمران مستبحر ، وعزة قعساء ، إلى ما تعانيه من مذلات وإهانات ، وترزء به من خراب فى البلاد ، أو فناء فى الأرواح .

والحياة التى كان يحياها الإنكليز فى الهند ، فى المدن الخاصة بهم بضواحى العواصم الهندية الكبرى ، قد كانت مثلا غريبا فى نظام

الأسرة ، وحياة الجماعة ، وسيطرة الحكمة والرشد على كل مظهر من مظاهر السلوك .

والآلات التى نصبها المحاكون فى المراسى والبرارى مع من يحكمها ويسيرها : من رجال العلوم الرياضية ، كانت برهانا على أن لتلك العلوم عند هؤلاء الدخلاء مبلغا وراء الذى تركناها عليه ، نحن معاشر الأصيلين ، لما رفعنا أيدينا عن الاكتشاف والبحث فى العلوم الرياضية ، وجففنا أقلامنا من التأليف فيها .

كل هذه الدواعى للنظر ، والنواحى من التأمل ، كانت مبذولة للسيد جمال الدين الأفغانى ، فى البلاد الهندية لما سافر إليها شابا سنة ١٢٧١ ، وهو ابن ثمانية عشر عاما ، قد استكمل تخرجه فى العلوم العالية ببلاد أفغانستان ، فأقام فى الهند نحوا من سنتين يستكمل العلم بتعاطى الرياضيات على الطريقة الأوروبية الجديدة ، ويستكمل العقل بالتأمل فى تلك الاعتبارات الحكمية الاجتماعية . التى ينطق بها وضع الحياة فى القارة الهندية ، ولا سيما وضع الحياة الإسلامية من عموم المجتمع الهندى . وواصل سيره من الهند فى سفرة طويلة كثيرة المراحل عبر الأقطار ، حتى انتهى إلى الحرمين الشريفين . فحج فى حجة سنة ١٢٧٣ ورجع إلى وطنه الأفغانى ، وقد ملأ وطابه خبرة بأحوال الأقطار وتجارب الأمم .

وأقبل فى أفغانستان على الحياة السياسية ، فاشترك فى الحكم ،

وزاد خبرة بما عرف من ممارسته وتقلباته، حتى انتهى إلى منصب أكبر المسئولين عن الحكم فى إمارة أفغانستان على عهد أميرها محمد أعظم خان ، إذا أصبح وزيره الأكبر فى كابل ، فوقف على دخائل الدسائس الاستعمارية ، وشهد ، من خراب الدمم، وخيانة الأمانات مازاده إدراكا لحقائق الأدواء التى نزلت بالعالم الإسلامى: من فساده الداخلى ، الذى جر إليه التسلط الخارجى . وبعد انقراض تلك التجارب ، وتولى تلك الدولة ، خرج السيد جمال الدين سنة ١٢٨٥ قاصدا الهند مرة أخرى، فلم يسمح له بطول المقام فيها ،وقصدمنها مصر فلم يقم فيها أكثر من أربعين يوما، تردد فيها على الجامع الأزهر واختلط بكثير من طلبة العلم ورواد الأدب . وسافر من مصر إلى الآستانة فظهر فيها علمه وفضله ، وهى قلب العالم الإسلامى ، وقابله فيها من الأذى والدس ما لم يسلم منه ذو قيمة من الوافدين على العاصمة العثمانية . وأرغم على الخروج من الآستانة سنة ١٢٨٨ فعاد إلى مصر ، وأقام فيها هذه المرة ثمانى سنين ، كانت هى طور بروز حكمته ومعرفته ، والإصداع بدعوته فى الإصلاح الدينى ، بما لها من أثر جديد فى توجيه تفسير القرآن .

فقد كان عمله ، طيلة الثمان سنين التى أقامها بمصر ، بعث ما كان مهجورا من مواد الثقافة الإسلامية وطرائقها، بتدريس الكلام والحكمة والرياضيات وتحريك مثارات المباحث ، وفتح مسالك

النظر وتهيئة فرصة التقرير والتحرير وصقل ملكاتهما بالنقد والمران،
كانت حياته مدة إقامته بمصر حياة حكيم صوفى زاهد متواضع ،
أقام كما يقيم الوافدون من عامة العجم ، فى « خان الخليلى » وبدأ
يتصل بطلبة الأزهر ، ويشيع ذكره بينهم ،فيغشون بيته ويجاذبونه
أطراف الأحاديث ، فيجدون عنده رأيا وعلما ومقدرة ما كانوا
يفرضون توفر نصيب منها لأكبر من يشار إليه يومئذ بالعلم .

وكان ينبههم إلى ما فى الإعراض عن الدراسات الحكمية من علمية
وصوفية ، من نقص فى العالم الإسلامى ، يجعل نتاجه العلمى ضئيلا
منقوصا ، ونظره إلى الحقائق العلمية سطحيا غير نافذ ، حتى حبب
إليهم شعورهم بهذا النقص السعى فى تلافيه،فرغبوا إليه أن يدرس
لهم طائفة من الكتب ، فأقبل يقرئهم ، من عوالى كتب الكلام
والأصول : العقائد النسفية بشرح التفتازانى ، والعقائد العضدية
بشرح الدوانى ، والتوضيح لصدر الشريعة بحاشية التفتازانى :
التلويح ، ومن كتب المنطق : شرح القطب الرازى على الرسالة
الشمسية ، والمطالع للأرموى، ومن كتب الحكمة العليا والتصوف:
الإشارات لابن سينا ، وحكمة الإشراق للسهروردى ، والرسالة
الزوراء للدوانى ، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب الجغمينى
والطوسى ، مع التوسع فى كل ذلك ، بإيراد الآراء الجديدة
والاكتشافات ،ومناقشة المذاهب والمقالات ، بما سما بطلبته إلى أوج

الحكمة الحق، وكشف لهم مما كانوا فيه من منازل التقاصر والقصور ومما عليه الوضع العلمي في أوطانهم من موقف الجمود.

وكان في مقدمة المنتسبين إليه والآخذين عنه من هو عضده في عمله والقائم على حكمته ومذهبه الإصلاحي من بعد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده.

وأنهى السيد جمال الدين هذه الإقامة الطيبة المخصبة في مصر، باتجاه إلى الاشتراك في السياسة لا يهمنا أمره، ولا نحكم عليه الآن بصواب أو خطأ، في أصله ومنهجه، إلا أننا نذكر أن ذلك كان سببا آخر جد في مصر سنة ١٢٩٦، فلم يكن خروجه منها رزءا بالغا على خطته الإصلاحية العلمية، لأن بذرته، كانت قد أخرجت شطأها، والشعلة التي كانت ملتهبة في فكره وروحه كانت قد أضاءت مقاييسها في أفكار وصدور، وعلاوة على أن خروجه من مصر قد ألقى به إلى الهند مرة ثالثة، فزاد تعمقا في اختبار المذاهب ووقف بقلمه لمقاومة الدعوة الإلحادية الدهرية إذ كتب هنالك رسالة باللغة الفارسية، كانت دستور للنهج الإصلاحي الديني الذي سارت عليه، من بعده، الدراسات الدينية والقرآنية: في مجلة المنار وآثار الشيخ محمد عبده.

هذه الرسالة هي التي حرر ترجمتها، فيما بعد، الشيخ محمد عبده،

بعنوان « الرد على الدهريين » وهى التى بسط فيها جمال الدين رأيه فى الحكم على الفلسفة الطبيعية المعطلة ، وفساد مذاهبها ، وسوء نتائجها فى الأخلاق والنظم الاجتماعية ، مقارنا ذلك بما للدين من أثر فى تكوين الخصال النفسية الطيبة وحماية النظم الاجتماعية الصالحة.

وقارن فيها أطوار تواريخ الأمم بما أنالت من سعادة فى التدين وما أصابها من شر بالتورط فى المذاهب الإلحادية .

وجعل محور تلك المقارنة التاريخ الإسلامى فحمل كل ما أصاب المسلمين فى أفكارهم وأخلاقهم على الدعوات الباطنية ، والانحرافات الاعتقادية .

وانتهى إلى أن الدين هو سبب السعادة التامة، وأن دين الإسلام قد فاق فى تلك المزية بما لا يساويه فيه دين ولا يقاربه بما هذب من العقول ، وما طهر من الطبائع ، وانتهى إلى نقطة سلبيه استفهامية هى منطلق للعمل الإيجابى الناشىء بعد من حكمته .

وهى قـوله : فإن قال قائل : إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن فجوابه : أن المسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم ، وأكتفى الآن من القول بهذا النص الشريف: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

الشيخ محمد عبده

هذا حكيمنا الأفغانى لم يكد يلقى على العالم الإسلامى من حكمته السامية ، التى أفاضها من مقامه من الهند فى بلاد الدكن بمدينة حيدر الاباد ، خلاصة نظره فى المقارنة بين ماضى المسلمين الزاهر ، وحاضرهم العاثر ، ماجعل مداره على النص القرآنى الشريف « إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » حتى استمسك جمال الدين بالعروة الوثقى من ذلك التنبيه القرآنى البليغ ، فأقبل يبحث عن طريق يسلكه المسلمون ليتمكنوا من رد حالتهم من السيء إلى الحسن كما غيروا ما بأنفسهم من الحسن إلى السيء ، فلم ينته به الفكر إلا إلى إيجاد حركة إسلامية جامعة تعمل على إيقاظ أفكار المسلمين إلى إعادة الحكم الإسلامى ، والهداية الدينية ، إلى ما كانا عليه فى العصر الأول: من الطهر والعدل والكمال ، مع ملاحظة العلل التى أدت بهم إلى ماهم فيه ، وبيان الواجبات التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف ، وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات ، والاحتراس من غوائل ما هو آت .

وعلى غرار هذه القواعد نسج السيد جمال الدين خطة عمله الإصلاحى الذى شمر للاضطلاع به عند استهلال هذا القرن الرابع عشر ،

لما فارق البلاد الهندية أواخر سنة ١٣٠٠ هجرية، وسنة ١٨٨٣ ميلادية فر على مصر من قناة السويس، وكتب من هنالك يستنجد بأخص أبنائه، وأخلص أصفيائه : الشيخ محمد عبده، ليتداركه بقوة جنانه وبيانه، ويلتحق به إلى أوروبا لينجزا معا ما فكر فيه من أمر.

وكانت يد الجبروت، التي خرجت بالسيد جمال الدين من الهند، قد خرجت قبله، من حيث لا يعلم هو، بصديقه وتلميذه من مصر منفيا، فأقام في بيروت.

جمعت رياح الأحداث بين الرجلين في باريس، أوائل السنة الموالية، فامتزجت الروح بالروح، وتجسمت الفكرة القلم، وأقبل جمال الدين بعقله، ومحمد عبده بقلمه، يخطان منهج الخلاص في جريدة العروة الوثقى، مؤلفين بين مراحله المرضية في معالجة الأحداث الجارية يومئذ في العالم الإسلامى، وبين مقاماته الجوهرية في معالجة الانحرافات : الاعتقادية، والخلقية، والاجتماعية، التي نزلت بالعالم الإسلامى، وبيان براءة الإسلام منها، وإن عود الإسلام الى حالة عزه متوقف على تقويم تلك الانحرافات.

وتجسدت بذلك عناصر الفكرة الإصلاحية جلية لصاحبها، قبل أن تتجسد لمن عداها من الناس، واتخذت فكرة جمال الدين الأفغانى من بلاغة قلم تلميذه، ونفوذ بيانه، معارض برزت فيها صورها صافية ناصعة، وقد تخلصت مما كان رانئا عليها من انقباض

طبعه ، وتشاؤم نزعته وانحلت عنها عقدة العجمة التى كانت ترسف فى قيودها ، فأصبح الرجلان متكاملين ، وتمازجا وتفاعلا حتى صارا مثنيين ، فإذا كل منهما هو الآخر بعينه .

وضرب الدهر بينهما بضرباته ، فافترقا من باريس ، وسار أحدهما مشرقا والآخر مغربا : إذ ذهب السيد الأفغانى إلى الروسيا وللمانيا ، ثم رجع إلى إيران ، ثم عاد إلى لندرة ، ومنها انتقل إلى الآستانة التى توفى بها فى شوال سنة ١٣١٤ مارس سنة ١٨٩٧ . وأما الشيخ محمد عبده فرجع من باريس إلى تونس ، ثم انتقل من تونس إلى بيروت ، ثم عاد إلى مصر سنة ١٣٠٦ .

فإذا كان الحكيمان قد أصبحا عبارة عن صورتين متطابقتين ، فإن الصورة التى نتتبع فيها ما كان لتلك الحكمة من أثر فى تفسير القرآن إنما هى الصورة الشرقية العربية : ونعنى بها صورة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .

كان الشيخ محمد بن عبده خير الله من الريف المصرى ، من قرية فى منطقة شبرا خيت تسمى « محلة نصر » لم يبتدىء بتعلم القراءة والكتابة الا وهو ابن عشر سنين . ثم بعد أن حفظ القرآن العظيم وجوده ، تقاذفته مناهج التعليم المتبعة يومئذ بين اطمئنان ونفور ، حتى أخذته يد إرشاد صوفى طاهر هذبت نفسه ، وحببت اليه العلم فنال منه طرفا بالمعهد الأحمدى فى طنطا ، ثم التحق بالجامع الأزهر

بالقاهرة سنة ١٢٨٢ وداوم على الدراسة إلى أن اتصل بالسيد جمال الدين الأفغانى أول سنة ١٢٨٧ فلازمه ثمانى سنين ملازمة كانت هى عامل تكونه الحقيقى ، وتخرجه على المناهج الحكمية النظرية : التى أحياها وساق اليها السيد جمال الدين .

فلم يكن الشيخ محمد عبده فى الحقيقة إلا أثرا من آثار السيد الأفغانى ، لم ينفذ إلى لباب المعارف إلا بتوجيهه ، ولم يتذوق روح حكمتها إلا بنفحاته ، فلا عجب أن يكون بما أتيح له من رفقته ، وما تأتى له : من تشرب أفكاره ، وهضمها ، والتصرف فيها تصرف الإيضاح والضبط والتركيب والتحرير، صورة منه ، تشرب روحه، وتنفس حكمته ، وأسس مبانى عمله على القواعد التى وضعها الجمال بيده .

وعلى ذلك كانت الحكمة التى تعلقت بها حكمة جمال الدين الأفغانى : وهى آية « إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا مابأنفسهم» نفس السبب الذى تعلق به الأستاذ الإمام محمد عبده فى معارج حكمته وكانت خيبة التجربة التى ابتدأها فى باريس : وهى تجربة إرجاع حال المسلمين إلى السيرة الأولى من طريق الإصلاح السياسى ، خيبة محدثة فى نفس الشيخ محمد عبده عبرة ودرسا لم يصداه عن متابعة طريق الوصول إلى التغيير المقصود بل زاداه تصميما على إدراك الغاية ، واقتناعا بأن الذى وضعت عليه اليد فى باريس ليس ممكن

الداء الأصلى ، ولا محل العلاج المطلوب بالتغيير .

وإنه إذا كان بالمسلمين فساد فى الوضع السياسى ، أفليس فى هدى القرآن ، الذى هدى من كان قبلهم ممن هم أجهل منهم وأضل، ماهو كفيل بإصلاح ذلك الفساد ، فما بال الأولين اهتدوا بهدى الكتاب المبين فأصلحوا ما بهم من فاسد ، وقوموا مابهم من منحرف وهؤلاء الآخرون عجزوا عن إصلاح فسادهم ، وعلاج دائهم، مع أن الدواء الذى عالج أوائلهم بالأمس موجود بين يديهم اليوم ، فكانوا كالذى يتجرع الغصص من آلامه ، والدواء فى بيته ، وهو لا يتناوله.

كان القرآن حينئذ ، على مارآه الشيخ محمد عبده ، الدواء الشافى للمسلمين مما هم فيه ، ولكنهم لا يتناولونه ، فأين اليد التى تقرب من هذا المريض دواءه ، وتناوله إياه . لا جرم أنها لن تكون إلا يد التعليم الصحيح للإسلام ، والتفسير الحكيم للقرآن .

دخل شيخنا محمد عبده على هذا اليقين إلى بيروت ، فصادفها تغلى بحركة إصلاحية إسلامية ، كان قد ألهبها فيها المصلح التركى ، أبو الأحرار : مدحت باشا وقد كان واليا عليها ، وأذكى لهيب تلك الحركة حرص المسلمين على مجاراة المسيحيين فى نهضتهم التعليمية ، التى مهد مسلكها فى وجوههم ما كانوا متحللين منه مما بقى يربط المسلمين بالدولة العثمانية من روابط .

فأقبل الناس بتلك الدواعى على الشيخ محمد عبده ، عند حلوله

فى بيروت ، إقبالا عرف به قدر ما امتاز به من المواهب ، فأصبح منها بالمنزلة التى كان عليها السيد جمال الدين بمصر ، عندما أقام بها إقامتـه الطويلة ، الا أن مقـام الشيـخ محمد عبده كان أوضح ، والاحتراز منه كان أقل .

وهنالك ابتدأ ينتهج النهج الذى رآه الموصل إلى تحقيق حالة إسعاد المسلمين والإسلام ، وهو منهج تقرير العقيدة الدينية وتفسير القرآن تقريراً وتفسـيراً يتجردان عمـا ربط به كل منهما : من الطرائق الملتزمة ، والأنظار غير المسلمة .

فابتدأ فى الجامع العمرى ببيروت يعقد مجلساً للتفسير ، ثلاث ليال فى الأسبوع ، لا يتبع فيه الطريقة الملتزمة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ، ولـكنه كان يقرأ الآية من القرآن ويفيض فى شرح معانيها ، واستخراج أسرار حكمتها ، على طريقة لم يسبق اليها ، ويلتفت على نور تلك الحـكمة القرآنية ، إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبينا فسادها بالمقارنة ، ومستمدا من الهدى القرآنى ما يوضح ضررها ، ويشير إلى ما يدفع خطرها .

وبذلك أبرز للعيان صورة من العلم الدينى اختلفت عن الصور المألوفة عندهم التى عكف الناس عليها منذ قرون . واطرد سيره على ذلك المنهج فى ما ألقى فى بيروت من دروس أهمها درس العقيدة الذى

كان يلقيه بالمدرسة السلطانية ، والذى كانت خلاصته ما برز فى وضع عجيب يعتبر ابتداء مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الإسلامى . وهو (رسالة التوحيد) .

ثم تتابع سيره على تلك الخطة نفسها لما عاد إلى مصر سنة ١٣٠٦ وحاول إصلاح مناهج التعليم الإسلامى على صورة تحقق ذلك المثل الذى ضربه فى دروسه ببيروت . لا سيما محاولته الأولى فى إصلاح الأزهر : لما توصل إلى جعـــل إدارته بيد مجلس كان هو عضوا دائما فيه ، وإسناد مشيخته إلى الشيخ حسونه النواوى : الذى يراه أمثل أهل الأزهر فى ذلك الدور ، عوضا عن الشيخ محمد الإنبابى وكان ذلك سنة ١٣١٢ فمضت له نحو خمس سنين يعمل على الخروج بالأزهر مما كان عليــه من أوضاع متخلخلة فى الإدارة والنظــام والتعليم ، لم ينته به فى ذلك إلى الغـاية التى رجاها ، إذ انفصل عن مجلس إدارة الأزهر باستقالة اضطر إليها .

فعدل إلى طريق التكوين الفكرى لمن يعى معانى الإصلاح الدينى التى سعى إليها بمعاودة درس تفسير القرآن العظيم بالجامع الأزهر أوائل سنة ١٣١٧ فاستمر على ذلك الدرس ست سنين بطريقته العجيبة وكان تلميذه السيد محمد رشيد رضا يلخص تلك الدروس ، وينشرها فى مجلته الإسلامية الكبرى : مجلة المنــار ، ولذلك اشتهر التفسير باسم (تفسير المنار) .

تفسير المنـــار

إن التفسير المسمى « بتفسير المنـار » يقوم فى حقيقة أمره على ثلاثة رجال : أولهم السيد جمـال الدين الأفغانى الذى انقدحت من فكره نظرية وجوب إصلاح المجتمع الإسلامى، برجوع المسلمين إلى منبع الدين وتلقيه من هنالك صافيا مبرأ عما اتصـل به من الشوائب . والرجل الثانى ، من الثلاثة الذين قام على كاهلهم تفسير المنار ، هو الشيخ محمد عبده الذى باشر فعلا تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النظرية التى دعا اليها السيد جمال الدين الأفغانى ، وكان ذلك فى الدروس التى قام بها الشيخ محمد عبده فى بيروت ، بين سنة ١٣٠١ وسنة ١٣٠٣ ثم الدروس التى قام بها فى مصر فى الست سنين الأخيرة من حياته : ما بين سنة ١٣١٧ وسنة ١٣٢٣ وتناولت من أول القرآن العظيم إلى نهاية الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من السورة الرابعة ، سورة النساء : وهى قوله تعالى: « وكان الله بكل شىء محيطا » والرجل الثالث الذى تمت به سلسلة الثلاثة الذين يصح أن ينسب اليهم تفسـير المنـار هو أبو عذرته حقـا ، وأعنى به الشيخ محمد رشيد رضا ، الذى كان الداعى للشيخ محمد عبده إلى أن يواصل ، فى مصر بجهد ذى بال ، ما كان ابتدأ به فى بيروت بجهد

ضعيف ، ثم كان هو المتولى لتقييد ما يمليه الشيخ محمد عبده وتلخيصه ، ثم لنشره تباعا فى مجلته : مجلة المنار التى اشتهر التفسير باسمها . ثم كان الشيخ رشيد أخيرا هو المكمل للتفسير : بما يدرجه من عمله وبيانه أثناء تلخيص ماقرره الشيخ محمد عبده ، وبما وصل به الكتاب من حيث انتهى الشيخ محمد عبده من تتمة التفسير استقلالا بما كمل به المجلد الخامس وتتابعت عليه بقية المجلدات حتى المجلد الثانى عشر .

فإذا كان هناك من بين الثلاثة : جمال الدين، وعبده ورشيد رضا من هو أحق بأن ينسب إليه تأليف هذا التفسير من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلف الحقيقى له فعليا : وهو العلامة الشيخ محمد رشيد رضا .

على أن الميزة الحقيقية لذلك التفسير فى منهجه البديع ، وفى ما اشتمل عليه من أمور اشتهر بها ، ورجع بسببها إليه ، إنما تثبت خاصة لملقى تلك الدروس وهو الشيخ محمد عبده .

كان الشيخ محمد عبده ينظر إلى حقائق الدين الإسلامى على نحو يختلف اختلافا واضحا عما كان ينظر به اليها أكثر معاصريه من علماء الإسلام . وكانت أصول نظرته تلك قائمة فى نفسه يسير عليها ، لكنها غير بارزة المعالم للناس، كما كانت المناهج الاجتهادية

التى سار عليها أئمة المذاهب قبل تدوين أصول الفقه . فكان اتصال الشيخ رشيد به ، فرصة لتفتق تلك المبادىء ، واتضاح تلك الأصول ، بالدور العظيم الذى قامت به مجلة المنار فى خدمة الدعوة الإصلاحية

نشأ الشيخ محمد رشيد رضا فى البلاد الشامية ، ببلدة القلمون ، على مقربة من مدينة طرابلس ، من الجمهورية اللبنانية وتكون على المناهج التى يتكون عليها علماء الشام ـ غير الأزهريين ـ من إيثار الجانب المنقول ، من جانبى الثقافة الإسلامية ، على الجانب المعقول منها ، والجنوح إلى طريقة التوسع فى المقاصد ، من العلوم الدينية ، عن طريقة التعمق فى الوسائل والآلات ، مع التزام خطة من السلوك الصوفى ، والانطباع بأثر من المعارف الذوقية ، ترسخ به أقدام العلماء الشاميين فى مقام التربية ، ويشع نفوذهم الروحى ، فى مدنهم وقراهم ، بما لا ترسخ به أقدام العلماء فى غير البلاد الشامية ، ولا يشع لهم نفوذ روحى على من حولهم .

وإن فى تلك النشأة السلفية الصوفية لما يوقظ الآخذين بها من أهل العلم إلى نوع من المراقبة الفردية والاجتماعية : يقيمهم على نهج تغيير المنكر ، والنهى عن الفساد ، والدعوة إلى إصلاح حال المسلمين ، وتجديد معالم الدين الإسلامى . وفى ذلك ما يشرح

صدور هؤلاء العلماء المتصوفين للدعوات الإصلاحية ، فى مبادئها ، ما لا تنشرح به صدور غيرهم من العلماء ، وإن كانوا أرسخ قدما منهم فى العلم ، وأبعد صيتا فيه وكذلك كان السيد رشيد رضا فى نشأته الصوفية ، وطريقته النقشبندية ، شديد الانقباض مما حوله ، سريعا إلى الانتقاد على الناس فى ماهم مقيمون عليه من العوائد التى لا تقرها أحكام الدين وآدابه .

واتصل الشيخ رشيد فى نشــأته تلك بعلم من أعــلام النهضة الفكرية الإسلامية ، هو الشيخ حسين الجسر ، وكان من أهل اليقظة والعمل ، مارس الحياة الاجتماعية ، واشتغل بالصحافة ، وقارن بين ما عليه المسلمون من التأخر والضعف ، وما عليه غيرهم من التقدم والقوة ، فأدرك وجوب الدفع بالعالم الإسلامى إلى الأخذ بوسائل من العلم والعمل غير التى كان ما كنا عليها . فكان هذا الأستاذ فى البلاد الشامية ، كما وصفه تلميذه السيد رشيد ، « الوحيد فى الجمع بين العلوم الإسلامية . ومعرفة حالة العصر المدنية » . وبه توجه تلميذه ، فى تغيير المنكر ، وجهة جديدة أصبحت تقصد إلى إرشاد المسلمين إلى المدنية ، والمحافظة على ملكهم ، ومباراة الأمم العزيزة فى العلوم والفنون والصناعات .

وكان الشيخ حسين الجسر على صلة بحركة العروة الوثقى : تأتيه

أعداد الجريدة من باريس بانتظام ، وكان يقول : إن جريدة العروة الوثقى ستحدث انقلابا عظيما فى العالم الإسلامى .

فبالشيخ حسين الجسر ، أيضـا ، اتصل رشيد رضا بالعروة الوثقى ، وبتأثيره مال اليها ، ومن عنده جمع كل ما صـدر منها . واستنسخ الجميع وقرأه المرة بعد المرة ، حتى انتقل بذلك ـ كما يقول من نفسه إلى طريق جديد فى فهم الدين الإسلامى ، أصبح به داعية للمذهب الإصلاحى الذى شرحته فصول العروة الوثقى ، حريصا على آثار السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمـد عبده ، مناضـلا دونهما ، مدافعا عنهما .

وكان قد عرف الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده معرفة عرضية ، لما زار الشيخ عبده مدينة طرابلس ، أيام إقامته فى بيروت ، لكنه لم يتلق عنه ولم يتلمذ له ، حتى عاد الأستاذ الإمام إلى مصر وبقى الشيخ رشيد فى طرابلس الشام ، يتمم دراسته ، إلى أن استكمل تخرجه . واتصل أثناء ذلك بالاستاذ الإمام مرة أخرى ، لما قدم من مصر إلى لبنان مصطافا . فلم يكن ذلك يزيده إلا هياما بالأستاذ الإمام ، والسيد جمال الدين وتفانيا فى نصرتهما ، وتصميما فى العزم على الهجرة اليهما .

وتوفى السيد جمال الدين سنة ١٣١٤ / ١٨٩٦ قبل أن يتاح

للسيد رشيد الاتصال به ، فأجمع الرأى على « الهجرة » إلى مصر ، للاتصال بوارث علمه وحكمته الأستاذ الإمام . وتم له أمر الهجرة ، فنزل مصر فى ٨ رجب سنة ١٣١٥ — ٣ يناير سنة ١٨٩٨ .

واتصل بالأستاذ الإمام ، يهب نفسه لخدمة مبادئه وترويج دعوته وكان منذ رحل عن الشام عاقدا النية على إصدار جريدة ، أو مجلة تخدم الدعوة ، وتحررها ، وتنشرها ، وتصل بين ما انقطع بانقطاع جريدة العروة الوثقى . وكان أصدقاؤه بالشام يعرفون ذلك منه وينتظرون تحققه من وراء « هجرته » إلى مصر ، فسرعان ما اتصل بالأستاذ الإمام حتى تم بينهما الاتفاق على إصدار المجلة ، وكان الأستاذ الإمام هو الذى اختار لها اسم المنار .

وبصدور المنار سنة ١٣١٥ بدأت تبرز أفكار الأستاذ الإمام فى مجالات نظرية مشروحة موصلة ، وبانتشار المنار بدأت تلك المبادىء تشيع وتنتشر ، بحيث أن إمامة الشيخ محمد عبده لم تتأسس فى الحقيقة إلا على صدور مجلة المنار . فيها نشرت تقاريره ، ومقالاته وفتاويه ومواقفه فى الدفاع عن الإسلام ، وفيها رد على الكائدين له ومقاوميه وفيها مجد اسمه ، وأعليت سمعته ، وفيها تلقب بالأستاذ الإمام . وفيها وهو أهم شىء ، فى موضوعنا ، نشر تفسيره ، ولها كتب وبقلم منشئها حرر .

كان درس التفسير سائرا على منهج الاعتناء بحاجة العصر وعدم التقيد بما هو موجود فى كتب التفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامى الحكمة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير .

وكان صاحب المنار هو الذى طلب ذلك الدرس ، وألح فى طلبه وابتدأ وأعاد حتى أقنع الأستاذ الإمام بإقرائه .

وكان يكتب فى أثناء الإلقاء مذكرات مقتضبة ، ثم يعود إلى تبييضها وإعدادها بما فى ذاكرته من الدرس .

ولم يشرع فى نشر الخلاصات التى يكتبها إلا بعد عام من الشروع فى الدرس . فقد ابتدأ الأستاذ الإمام الدرس فى المحرم سنة ١٣١٧ وابتدأ نشر الدروس فى المنار فى المحرم سنة ١٣١٨ . وكان الشيخ عبده يطلع على ما سينشر ، بعد التصنيف فى المطبعة وقبل الإخراج فربما ينقح فيه بزيادة قليلة ، أو حذف كلمة أو كلمات .

على أن صاحب المنار لم يكن يتحرى حكاية أو تلخيصا لما يقوله الأستاذ الإمام ، بل كان يكتب ما يجد فى نفسه من إدراك لمعنى الآية عما ثار فى فكره ، أو انساق إليه علمه مما يوضح معنى الآية ، ويحتفل لإيراد ما اختص ببيانه الأستاذ من المعانى المبتكرة المستجيدة ، فيعزو ذلك إليه صراحة .

وكان الأستاذ الإمام يطلع على ذلك كله ويقره لما كان حيا .

ومنذ أن توفى الأستاذ الإمام ، واستمرت مجلة المنار تنشر دروس التفسير التى كان ألقاها فى حياته ، أصبح التحرير واضحا فى التفرقة بين ما هو منقول عنه وبين ما هو من بيان الكاتب .

ثم لما انتهى النشر إلى حيث أدركت الوفاة الأستاذ الإمام ، استقل الشيخ رشيد بأعباء التفسير وحده فأكمل منه إلى نهاية الجزء الثانى عند قوله تعالى : « وأن الله لا يهدى كيد الخائنين » فى سورة يوسف فكان ما كتبه الشيخ رشيد ، مستقلا ، أكثر من سبعة أجزاء ، وما كتبه ، اعتمادا على أستاذه واستمدادا منه ، أقل من خمسة أجزاء فكان حظه فى المجموع أغلب ، وكان بانتساب هذا التفسير إليه أحق .

ثم إن روح التفسير اختلفت فى بعض عناصرها ، بين ما كان يكتب منه فى حياة الأستاذ الإمام ، وما كتب بعده مما استقل به الشيخ رشيد .

وذلك الاختلاف يبدو جليا فى العنصر الذى يعبر عنه الشيخ رشيد (بالأثرى) .

فقد رأينا أن التكوين الأصلى للشيخ رشيد كان نقليا أثريا ، على طريقة المتقدمين ، مختلفا فى ذلك عن التكوين الأصلى للسيد

جمال الدين والشيخ محمد عبده ، إذ كان تكوينهما بحثيا نظريا ، على طريقة المتأخرين .

فلم يكن الأستاذ يحفل بالناحية الأثرية ، ولا يولى اهتماما للأخبار وطرق تخريجها ، ولا يعتمد فى تفسير الآيات على الأخبار المتصلة بها .

وكان الشيخ رشيد ، بما امتزج بالأستاذ الإمام روحيا وفكريا ، قد تأثر بهذا المنهج ، وساير الأستاذ الإمام عليه فيما اقتبسه من الدروس التى ألقاها الأستاذ الإمام وكان ببيانه مفتتح البحث فيها وممهد المداخل إليها ـ حتى صرح فى المقدمة بأن : (أكثر ما روى فى التفسير بالمأثور حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية) ولكن لما استقل الشيخ رشيد بمعاناة العمل من مبدئه ، وأصبح معتمدا على المصادر التى كان الأستاذ الإمام يأخذ منها ويترك حسب منهجه العلمى ، بدأ هواه الأول للعلوم النقلية الأثرية يعاوده ، ويأخذ به ، فمال إليها ، وتتبع رجالها : الأولين مثل الطبرى ، والآخرين مثل ابن كثير فبدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت بادية على أجزائه الخمسة الأولى ، على ما يؤالف بين اللاحق والسابق من حيث القصد والأسلوب ، فيما عدا هذا العنصر الأثرى .

وقد أثبت الشيخ رشيد بنفسه هذا المعنى فى المقدمة . ولكن مع ما اختلف بين الطرفين فى المنهج العلمى ، فإن الغاية بقيت متحدة ،

والروح بقيت متحدة كذلك ، بحيث أن (تفسير المنار) فى جملته يعتبر تفسيرا ذا منهج مطرد ، وأفكار متناسقة ، وهذا المنهج المطرد قد يقع الاتجاه إليه من مسالك البحوث الأصلية النظرية ، أحيانا ، وقد يقع الاتجاه إليه من مسالك النقول الأثرية تارات أخرى .

فإذا وصلت هذه المسالك أو تلك بمحرر التفسير إلى المنهج المخطط للسير ، التزمه واستقام عليه ، حتى يصل منه إلى نتائج البحث المتلاقية فى غاياتها وروحها ، مع ما كان انتهى إليه من نتائج فى بحوث أخرى عند آيات أخرى على ذلك المنهج نفسه ، فبرزت من مجموع ذلك الوحدة التى جعلت من تفسير المنار مدار روح النهضة الإسلامية الحديثة وقوام التفكير الإسلامى المجدد ، فى هذا القرن الرابع عشر .

بسم الله الرحمن الرحيم

عام جديد

اللهم إيمانا بك ،

وتصديقا بكتابك ،

ووفاء بعهدك ،

ورعاية لحقوقك ،

وجهاداً فى سبيلك .

واتباعا لهدى سيدنا محمد ﷺ . النبى العاقب الخاتم الذى لا نبى من بعده أبداً .

تبدأ هذه السلسلة عامها الثانى فى شهر ربيع الأول وذكريات المولد النبوى الكريم تحتضن الوجود بالنفحات ، وتسبغ عليه من البركات ، وتحفه بالعطر الندى من عند سيد هذه الأمة ، إمام الأنبياء ،وخاتم عقد الرسالة الإلهية الذى أرسله الله رحمة للعالمين .

إن سلسلة البحوث الإسلامية ، أمل طالما حنت الأفئدة إليه . وهى أمنية جيل طالما توجه إلى قبلته الثقافية ليجد له

طريقا فى خضم للكتبات التى عجت بألوان من التفكير والأهداف عز عليه فيها أن يجد للدراسات الإسلامية كتابا ينير بالحق طريق الفكر دون ما تحيز .

لقد كانت سلسلة البحوث الإسلامية تعبيرا عن منهج جديد فى عرض الفكرة الإسلامية :

كثيراً ما عرض العلماء قواعد الإسلام .

لقد كان هذا العرض فى أغلب أحايينه يصور الإسلام سجينا فى قفص الاتهام، ويأخذ الكاتب فى لباقة وذكاء فى الدفاع عنه والذب عن تهمه.

لقد عرضوا الإسلام من خلال الاتهامات التى حاكها المعتدون على الإسلام من المستشرقين وتلاميذهم وتلك — وإن كانت حسنة تحمد ـ فليست هى الصورة الطبيعية اللائقة بالفكرة الإسلامية .

إن الفكرة الإسلامية عند العرض ينبغى أن تعرض من خلال مبادئها هى ؛ ومن ثنايا أسسها هى ، بغض النظر عن الأفكار الأخرى . . . سواء التقت هذه الأفكار مع قواعد الإسلام أم لم تلتق ، فإن عرض الفكرة الإسلامية يجب أن يأخذ ذاتية مستقلة ... توضح جلالة الإسلام ، وامتيازاته .

ولقد شاء الله لهذا المنهج أن يأخذ حظه بصورة كاملة فكانت الدعوة فى دورها « المكى » دستورا لهذا الاتجاه :

إذ بقى الرسول ﷺ والمسلمون معه ثلاثة عشر عاما يصبرون على الأذى المتضاعف المتعدد :

الأذى البدنى .

والأذى الاقتصادى .

والأذى المعنوى الأدبى .

والأذى الاجتماعى .

دون أن يشرع الله لهم حق الدفاع عن أنفسهم ، وعن دعوتهم حتى يعطى التاريخُ دليلا زمنيا واسعا وفسيحا : أن مبادىء الإسلام هى هكذا لا تكره البشر ، وإنما هى تحب للناس جميعا السعادة فى رحاب الله وكنف رسوله الأمين .

وقد جاء سيدنا عمر رضى الله عنه بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه على النبى ﷺ فغضب وقال : (أتتهوكون فيها يابن الخطاب ؟

والذى نفسى بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لاتسألوهم عن شىء فيخبروكم بحق فتكذبونه أو بباطل فتصدقونه ، والذى نفسى بيده لو أن موسى كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعنى) .

ولقد أخذت السلسلة على نفسها هذا الموثق فقدمت منهجا جديدا للبحث فيما يتعلق بدراسة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم .

لقد درج الكاتبون على دراسة شخصيته ﷺ من زاوية « قل إنما أنا بشر مثلكم ... » وأرخوا العنان لأقلامهم فى هذا الاتجاه ، ونسوا أو تناسوا : « يوحى إلىّ » ، ونسوا أو تناسوا تلك الظاهرة القرآنية الدقيقة : إن القرآن إذا تحدث عن الرسول ﷺ من زاوية البشرية أتبع ذلك بالوحى : إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ ، وعندما ذكر اسمه الشريف أتبعه بالرسالة : محمد رسول الله . « والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحى يوحى » .

فعمقت السلسلة هذا الاتجاه وأبرزته ، لأنه مجال لها فى تطبيق منهجها . كان ذلك فى أول كتاب لها صدر فى ربيع الأول من العام الماضى .

وسارت السلسلة شوطا موفقا بحمد الله وشاركت الأمة الإسلامية فى كل قضاياها الفكرية والسياسية بنفس المنهج والمستوى فقدمت للمكتبة الإسلامية كتابين عن المسجد الأقصى تعريفا للمسلمين بخطورة مقدساتهم علمياً وتاريخيا ودينيا فأدت الرسالة ، ونصحت للأمة .

ولقد تلقف الشعب الإسلامى الكريم سلسلة البحوث الإسلامية فى شغف وحب وعجل واحترام وتقدير حتى لقد نفدت جميع طبعاتها ، التحم بذلك فكر هذا الجيل بنبعه الثقافى الإسلامى الأصيل الخالد

ـ الأزهر الشريف ـ فحمدا لله رب العالمين أن وفقنا لخدمة دينه ومقدساته ، ورجاله .

وإن الإشراف الفنى فى بدء العام الثانى لسلسلة البحوث الإسلامية ليتقدم إلى جميع الأمة الإسلامية فى كل بلدان العالم الإسلامى بمزيد الشكر والتقدير لاستقبالهم هذا الكتاب بالمستوى الروحى والعقلى والفكرى الذى قدر له .

ونسأل الله تعالى أن يطهر ديارنا من رجس المغتصب، وأن يلهمنا السداد فى رد الحقوق إلى أهلها ، وأن يرفع علم العروبة والإسلام إلى مكانه الأول والله غالب على أمره .

وبالله التوفيق . . ؟

المشرف الفنى

لسلسلة البحوث الإسلامية

الفهرس